EMILIO GENTILE

L'APOCALISSE DELLA MODERNITÀ

La Grande Guerra per l'uomo nuovo

MONDADORI

INDICE

L'APOCALISSE DELLA MODERNITÀ

Alla dignità di un milite ignoto

«Un ragazzo si torceva nella buca scavata da una granata: aveva sul viso il colore terreo della morte. I nostri sguardi sembravano irritarlo; con un gesto indifferente si tirò il pastrano sulla testa e tacque.»

ERNST JÜNGER

Prologo

11 NOVEMBRE 1918: IL NAUFRAGIO DELL'UOMO EUROPEO

Un sole bianco sorge sopra aride montagne color del sangue, proiettando raggi lattiginosi che illuminano di luce crepuscolare un lugubre paesaggio, popolato da monconi di alberi scheletrici, infissi in un terreno sconvolto e nudo, simile a una palude ribollente di un viscido liquido verdastro. Non si vede un animale, non si vede un essere umano, non si scorge alcuna traccia di opera dell'uomo. Tutto è deserto e vuoto. Soltanto i tronchi si stagliano, sparpagliati, contorti, rigidi, evocando spettrali sagome vagamente umane, come svuotate di umanità da una venefica consunzione interiore o da un incendio devastatore, che ha annientato ogni forma di vita.

Stiamo costruendo un nuovo mondo: è il titolo del paesaggio ora descritto, che il pittore inglese Paul Nash dipinse nel 1918 mentre combatteva sul fronte occidentale. Il suo quadro avrebbe potuto essere l'immagine di copertina di uno dei primi libri realistici sulla Grande Guerra, scritto nel 1915 dal romanziere francese Henri Barbusse, anch'egli combattente sul fronte occidentale. Nella sua descrizione la distruzione della natura accompagna ovunque la carneficina di vite umane. «Ci sono degli alberi. Un filare di tronchi di salici scortecciati, alcuni larghi come facce, altri incavati e spalancati, come feretri in piedi. La scena in mezzo alla quale ci dibattiamo è lacerata e sconvolta, con collinosità, avvallamenti, enfiagioni fosche – come se tutte le nuvole della tempesta fossero ruzzolate quaggiù. Al di sopra di questa natura martirizzata e nera, lo sfacelo dei tronchi si profila su di un cielo bruno, striato, qua e là lattiginoso e oscuramente scintillante: un cielo d'onice.»[1] La

desolazione di un paesaggio naturale devastato da bombardamenti appariva al soldato tedesco Ernst Jünger, anch'egli sul fronte occidentale, simile a un'«oasi estinta e sterile», dove «non c'è segno di vita, per quanto lontano possa spingersi lo sguardo, e sembra che la morte stessa sia andata a dormire».[2]

I tronchi possenti degli alti alberi del bosco sono privi di rami, quando non giacciono addirittura abbattuti sul terreno. Le schegge ne hanno rimosso la corteggia e l'alburno, e non ne resta ormai che il legno perforato, un esercito di nude aste che sembrano divorate da una terribile malattia. Ho cercato di immaginarmi la scena che avremmo potuto vivere qui dentro: il bosco impietrito, di notte, sotto le scie dei razzi illuminanti la cui luce cruda fa apparire il niveo sottobosco come un immobile intrico spettrale. Sotto quelle aste gigantesche, le cui ombre lampeggiano in tutte le direzioni con rapidità fulminea, una battaglia esplosiva con bombe a mano e mitragliatrici, di tale insensata acredine come solo in un paesaggio così semplice e selvaggio si potrebbe pensare.

Qui uno spirito terribile ha infatti cancellato tutto quanto era superfluo per creare uno sfondo degno di tale spettacolo. Qui l'uomo non può altro che ritornare a essere un frammento della natura, la quale gli impone le sue leggi imperscrutabili e se ne serve come di un essere fatto di sangue e muscoli, artigli e denti.[3]

Iniziata nell'agosto 1914, in quasi cinque anni di combattimenti la Grande Guerra aveva annientato, ferito, mutilato milioni di esseri umani. Ogni giorno, sul fronte occidentale, fra il 1914 e il 1918, morirono circa 900 francesi e 1300 tedeschi, senza modificare, se non per pochi metri o per pochi chilometri, la linea del fronte fra gli eserciti in campo, affossati nelle trincee.[4] All'inizio del 1918, l'esito del conflitto appariva ancora incerto. Nel corso del 1917, l'intervento degli Stati Uniti in aprile, la rotta di Caporetto sul fronte italiano in ottobre, la rivoluzione bolscevica in Russia nel novembre seguita dalla pace con gli imperi centrali nel marzo 1918, non avevano contribuito ad accelerare la fine del conflitto. In primavera, l'esercito tedesco lanciò un'offensiva sul fronte occidentale, giungendo a cento chilometri da Parigi, come era accaduto nel 1914. Poi, come nel 1914, l'avanzata tedesca si arrestò. E la guerra continuò.

Gli alleati sferrarono a loro volta una grande offensiva, nell'estate del 1918, ma non riuscirono a scacciare i tedeschi dai territori che la Germania aveva occupato fin dall'inizio dei combattimenti. I popoli belligeranti si dissanguavano in un conflitto che pareva non dovesse concludersi mai. Su entrambi i fronti si prospettava una vittoria finale nel 1919, ma c'era chi pensava che la guerra avrebbe potuto durare anche cento anni. «Chissà come andrà a finire tutto questo» si domandava Jünger nel quarto anno al fronte. «Ci addentriamo sempre più profondamente nella guerra; si è venuto a creare uno stato di equilibrio tale per cui una decisione rapida e univoca si può quasi escludere. Qualche volta penso che con la nostra partenza sia incominciata una guerra centenaria; ogni idea di pace appare lontana e irreale come un sogno o come un mondo ultraterreno.»[5]

Non si sapeva ancora, nell'estate del 1918, quando e come avrebbe avuto fine il conflitto, chi sarebbero stati i vincitori e chi i vinti. «Nessuno di noi camperà abbastanza da vedere la fine della guerra» dichiarava nel settembre 1918 il magnate della stampa inglese Alfred Northcliffe.[6] Quel che appariva allora certo era il «nuovo mondo» costruito dalla guerra sul continente europeo: un mondo di cadaveri e di rovine, «terrificante, pieno di marciumi, terremotato», come lo descriveva Barbusse.[7]

Tutti i boschi falciati come grano, tutti i ricoveri individuati e schiantati anche con tre spessori di pali, tutti gli incroci di strade battuti, tutti i passaggi sconvolti e cambiati come in gobbe lunghe di convogli rotti, di pezzi piegati, di cadaveri attorcigliati l'uno con l'altro e come ammucchiati con la vanga. Vedevi delle trentine d'individui restare uccisi sul posto, d'un colpo, ai crocicchi; dei soldati andar per aria piroettando, a delle quindicine di metri almeno, e dei pezzi di pantaloni rimanere agganciati proprio in cima agli alberi che c'erano ancora.[8]

Come i pittori e gli scrittori, anche i poeti in guerra impressero nelle poesie la visione del nuovo mondo che stavano costruendo. Prima di morire, il 3 novembre 1914, forse suicida o per abuso di droga, il poeta austriaco Georg Trakl, combattente sul fronte orientale, evocava nella poesia *Lamento*, fra il sonno e la morte, «la gelida onda dell'eternità», che «ingoierà forse / l'aurea effigie dell'uomo».[9] *Rivelazione e rovina* intitolava una delle sue prose scritte al fronte. E nell'ultima poesia prima di morire, *Grodrek*, nome di una cittadina polacca sul fronte orien-

tale, Trakl anticipava con le parole le immagini del «nuovo mondo» che i pittori avrebbero evocato con i colori:

I boschi d'autunno rombano a sera
d'armi mortali, e le auree pianure
e i laghi celesti, sui quali rotola il sole
più lugubre; abbraccia la notte i guerrieri
moribondi, il lamento selvaggio
delle loro labbra straziate.
Quieto s'agglomera nel saliceto –
nube scarlatta, dimora d'un Dio corrucciato
...
il sangue versato, frescura lunare;
tutte le strade convergono in nero marciume.
Sotto le rame d'oro del bosco silente,
sotto le stelle, l'ombra della sorella barcolla
a salutare le anime eroiche,
le teste lorde di sangue;
e nel canneto sommessi
suonano i cupi flauti autunnali.
Oh lutto orgoglioso! Altari di bronzo,
un immenso dolore nutre, quest'oggi,
la fiamma cocente dell'anima,
i non nati nipoti.[10]

Molti pittori, combattenti di tutte le nazionalità, dipinsero o disegnarono immagini di paesaggi devastati da una catastrofe annientatrice d'ogni forma di vita e di civiltà, trasformate in cumuli di rovine.[11] Le rovine erano i «tratti estetici della guerra moderna» osservò un critico francese commentando una mostra di pittori al fronte organizzata nell'estate del 1918, a Parigi. I quadri erano esposti nelle sale del Petit Palais, uno degli edifici costruiti diciotto anni prima per ospitare l'esposizione universale del 1900, che aveva salutato l'avvento del nuovo secolo facendo un bilancio trionfale dell'Ottocento, con grande entusiasmo, fiducia e speranza per il futuro progresso dell'umanità. «Certo,» osservava il critico «questa non è la prima guerra che produce rovine, tutte le guerre ne hanno prodotto, ma è la prima, almeno nei tempi moderni, che ha prodotto rovine così complete e di grande valo-

re. Da secoli non erano state rase al suolo intere città o distrutti dei capolavori. Sui campi di battaglia, si vedeva qualche rovina sparsa qua e là; oggi, ci sono paesaggi di rovine: Louvain, Nieuport, Arras, Ypres, Gerbéviller, Sermaize-les-Bains, Péronne, e centinaia ancora, fino a Reims, città sistematicamente distrutte, completamente cancellate dalla faccia della terra.»[12]

I dipinti di guerra spesso non mostravano figure umane, ma solamente gli strumenti bellici che gli uomini avevano inventato per annientarsi reciprocamente: fucili, mitragliatrici, cannoni, obici, aerei. E anche quando raffiguravano i combattenti, questi apparivano come esseri disumanizzati, trasformati in macchine da guerra o in automi al servizio delle macchine da guerra, come nei quadri del pittore inglese Wyndham Lewis, oppure apparivano irrigiditi in posture bellicose da manichini eroici «senza nome», come li raffigurava il pittore austriaco Albin Egger-Lienz. In altri quadri, le rappresentazioni umane erano corpi di cadaveri, scheletri crocifissi su grovigli di filo spinato, sepolti fra i cumuli di una terra sconvolta dai bombardamenti, oppure esseri viventi dall'aspetto cadaverico, con visi e membra deformate da ferite e mutilazioni, infossati nelle trincee o immersi nel fango. Il pittore tedesco Otto Dix, soldato volontario, nel quadro intitolato *Trincea*, dipinto nel 1918, raffigurava con colori fiammeggianti un ammasso tumultuoso di corpi aggrovigliati in un vortice violento dove, fra esplosioni e getti di sangue, si intravedevano volti straziati e urlanti, gambe lacerate, braccia protese in gesti disperati, come di naufraghi travolti da flutti tempestosi.[13]

Erano tutte immagini del «nuovo mondo» che scrittori, poeti e pittori combattenti, insieme ad altri milioni di soldati che non lasciarono alcun ricordo, avevano costruito con la guerra.

Finalmente, preso da resipiscenza, Dio pose fine all'era terrestre terminata con la sanguinosa guerra mondiale inviando in terra il grande diluvio. Pietosi i flutti spazzarono via ciò che disonorava il vecchio pianeta: i campi di neve insanguinati e i monti irti di cannoni, le salme in decomposizione insieme a coloro che le piangevano, i ribelli e i violenti insieme ai depauperati, gli affamati insieme ai confusi e agli impazziti.

Benigno, l'azzurro cielo stellare contemplava dall'alto il globo luccicante.

Del resto la tecnica europea si era dimostrata splendida sino alla fine. Per settimane l'Europa aveva resistito al flutto, che lentamente saliva, con circospetta tenacia: dapprima con dighe immense, a cui lavoravano giorno e notte milioni di prigionieri di guerra, poi con rialzi artificiali che venivan su con favolosa rapidità, avendo da principio l'aspetto di gigantesche terrazze, ma poi culminando sempre più in forma di torri. Da quelle torri l'umano eroismo diede prova di sé con fedeltà commovente fino all'ultimo giorno. Mentre l'Europa e il mondo tutto affondavano e annegavano, dalle ultime torri di ferro affioranti sull'acqua i fari continuavano a splendere accecanti e imperturbabili nell'umido crepuscolo della terra avviata a scomparire, e da una parte e dall'altra i cannoni rombavano lanciando le granate in archi eleganti. Così si sparò eroicamente fino all'ultima ora.

Adesso tutto il mondo era sommerso. L'ultimo europeo superstite galleggiava nei flutti con un salvagente, intento a scriversi con le ultime sue forze gli avvenimenti degli ultimi giorni, affinché l'umanità futura sapesse che era stata la sua patria a sopravvivere di ore alla disfatta dell'ultimo nemico e ad assicurarsi così per sempre la palma della vittoria.

Allora sul grigio orizzonte comparve nero ed enorme un pesante bastimento che s'avvicinò pian piano all'uomo sfinito. Egli vi riconobbe con soddisfazione un'arca poderosa e vide, prima di cadere svenuto, l'antichissimo patriarca dall'argentea barba che ondeggiava al vento, alto sul bordo della casa galleggiante. Un negro gigantesco lo pescò fuori delle onde; era ancor vivo e tornò presto in sé. Il patriarca sorrise soddisfatto: la sua impresa era riuscita, avendo egli di ognuna delle specie terrestri salvato un esemplare.

Nell'arca di Noè, le creature di Dio vivevano in armonia; ogni uomo e ogni animale era pieno d'intima gioia per essere stato salvato a iniziare una nuova vita. Sull'arca era in corso una gara senza rivalità. Ogni creatura, animale ed essere umano, si esibiva a turno nell'esercizio che aveva scelto, per mostrare il suo talento e la sua abilità nel compiere cose buone per l'esistenza. Ogni creatura rivelava così, senza vanità, le doti ricevute da Dio, che la rendevano degna di tornare sulla terra rigenerata dal diluvio, per iniziare una nuova vita e «fondarvi una eterna felicità». Il patriarca dalla lunga barba bianca, fluttuante al vento, sorrideva compiaciuto.

Soltanto l'uomo europeo non partecipava alla gara. Egli si teneva in disparte, intento a redigere l'inventario degli esseri presenti. Ma le al-

tre creature protestarono, esigendo a gran voce che anche l'uomo europeo, l'uomo bianco, «si producesse nella sua specificità, affinché si vedesse che egli pure aveva diritto a respirare la bell'aria di Dio e a navigare nella casa galleggiante del patriarca». Spazientito, Noè ingiunse all'uomo europeo di dar prova del dono che Dio gli aveva dato. L'uomo europeo reagì protestando, orgoglioso, che il suo dono non era cosa da potersi mostrare: «Il mio dono è di un genere più elevato. Il mio dono è l'intelletto ... Il mio dono precipuo è di immagazzinare nel cervello le immagini del mondo esterno e di formarne poi per me solo delle altre nuove diversamente disposte. Posso nella mia mente figurarmi tutto il mondo, e quindi ricrearlo». A udire tali parole, Noè si sfregò sorpreso gli occhi con la mano: «Permettimi,» disse lentamente «come può essere, questa, una cosa buona? Ricreare il mondo che Dio ha già creato, introducendolo tutto per te nella tua piccola testa ... a che serve?». Le altre creature ascoltarono con segni di approvazione le parole del patriarca. Allora l'indù sfidò l'uomo europeo a dar prova del suo intelletto nel conteggio. Ma in questa prova vinse il cinese. L'uomo europeo si schermì: la sua intelligenza non era fatta per simili giochetti «bensì per assolvere grandi compiti, sui quali si fonda la felicità degli uomini». E allora il patriarca lo invitò a dire quel che aveva da insegnare per la felicità degli uomini: questa volta l'uomo europeo, smesso l'atteggiamento orgoglioso, rispose che egli non conosceva certo il segreto della felicità, e che la sua intelligenza era impegnata a cercare soluzioni per raggiungerla e donarla a tutti gli esseri umani, ma la ricerca era lunga: «Né io né voi ne vedremo la fine. Molte generazioni ancora si affanneranno su questi problemi». A sentire tali parole, il cinese rispose che il «cugino bianco» era un burlone, e propose di riconoscerlo come «il nostro buffone». Molti approvarono, altri erano dubbiosi e scontenti. L'uomo europeo rimase solo e senza sostenitori. I dubbiosi e gli scontenti si recarono da Noè, e lo invitarono a riflettere sul fatto che, fra tutte le creature salvate che erano nell'arca, «unico e solo quest'uomo pallido che abbiamo ripescato per ultimo non ha null'altro da offrire che parole strane e superbe, allusioni e scherzi che nessuno comprende e che a nessuno possono dare gioia». Era forse giusto «che un simile essere collabori a fondare una nuova vita su questa nostra cara terra. Non potrebbe portar male?». E Noè rispose benevolmente: «Devo consentir con voi che l'uomo del paese della guerra è un ospite non troppo piacevole, e che non si vede a che cosa debbano servi-

re simili gufi. Ma Dio, che ha pur creato un tempo quella specie, certo sa perché l'ha fatto. Voi tutti dovete molto a questi uomini bianchi, son loro che hanno di nuovo rovinato la nostra povera terra fino a provocare il castigo divino». Dio, aggiunse il patriarca, aveva pur dato un segno di quel che intendeva fare dell'uomo bianco. Infatti, mentre tutti gli altri esseri umani avevano la loro compagna per iniziare una nuova vita, soltanto l'uomo europeo era solo. Ecco spiegato perché Dio aveva voluto la sua sopravvivenza: «Questo uomo ci è conservato come un monito e un invito, forse come un fantasma. Ma propagarsi egli non può, se non tuffandosi di nuovo nel flutto dell'umanità multicolore. La vostra nuova vita sulla terra egli non la potrà guastare! Confortatevi!».[14]

Così, nel gennaio 1918, lo scrittore tedesco Hermann Hesse, esule in Svizzera, immaginava la fine di un diluvio universale che si era abbattuto sull'umanità mentre in Europa infuriava il conflitto. Hesse era un patriota che aveva rifiutato di partecipare alla mobilitazione degli intellettuali per attizzare l'odio tra i popoli. «Guerra ci sarà ancora per molto, forse per sempre» aveva scritto nel settembre 1914, tuttavia «il superamento della guerra è ora come prima la nostra più nobile meta, l'ultima conseguenza della civiltà cristiano-occidentale.»[15]

Dopo essere stato riformato per miopia, quando si era proposto volontario, Hesse fece ugualmente il suo dovere mentre era esule in Svizzera, lavorando per aiutare i prigionieri di guerra. Ma non volle sacrificare la sua fede nell'uomo sull'altare di un fanatismo nazionalista, che imponeva di obbedire alla propria nazione in guerra ponendola al di sopra dell'umanità e della verità. Fu chiamato per questo, dai suoi compatrioti, traditore, vigliacco, imboscato e senza patria.

La diffamazione in Germania, le atroci vicende della guerra sul continente, la fatica febbrile per il lavoro di assistenza ai prigionieri, il dolore per la morte del padre, procurarono a Hesse una grave malattia di nervi, che lo costrinse al ricovero in una clinica per alcuni mesi. Poi, recuperate le forze, era tornato al lavoro di assistenza.[16] E, nel travaglio del suo animo, continuò ad arrovellarsi sulla tragedia della guerra: la giudicava una follia, della quale era responsabile chiunque non si fosse impegnato a combatterne, prima di tutto in se stesso, le radici. «L'ostacolo è nella pigrizia e nella viltà di noi tutti, nella nostra ostinazione e irragionevolezza ... È stato detto che ciascun popolo ha il governo che si è voluto e meritato. Bene, allora abbiamo anche noi europei quel-

lo che vogliamo e che meritiamo, cioè il dominio sanguinoso brutale e crudele della guerra. Ma noi non lo vogliamo! Noi vogliamo tutti il contrario! ... Muoviamoci dunque! Proclamiamo la nostra volontà di pace in ogni maniera! ... Non dobbiamo badare a meschine vanità nazionali ora che ci siamo insudiciati ben bene di sangue!»[17]

Così scriveva Hesse nel dicembre 1917, facendo eco ai sentimenti di pace che molti combattenti al fronte nutrivano negli stessi giorni, anelando alla fine della carneficina. «La guerra è stata una tale prova per tutti, che bisognerà datare da essa l'inizio di una nuova epoca» scriveva in una lettera dal fronte il 1° settembre un giovane socialista francese, Jean-Richard Bloch.[18] E il 24 ottobre 1918, il suo corrispondente, il romanziere e critico musicale Romain Rolland, fin dall'inizio contrario alla guerra e anch'egli esule in Svizzera, gli scriveva: «La fine della prova è vicina, e le vostre eroiche sofferenze non andranno perdute. Viviamo giorni grandiosi. Bisogna esserne degni».[19]

Sull'altro versante della Manica, in Inghilterra, c'era chi attendeva la fine del conflitto con minor fiducia nell'alba di una nuova epoca e nella nascita di un mondo nuovo. Il brutale realismo della guerra, osservava la «Contemporary Review» nel febbraio 1918, aveva intensificato «l'aspirazione per un mondo più nobile e più elevato come risultato del martirio del mondo civile. La gente più sana e più pacata va dicendo: tutto sarà differente dopo la guerra, dovremo iniziare tutto di nuovo, dobbiamo chiudere con gli errori e i fallimenti del passato». Ma queste aspirazioni apparivano «sentimentali e prive di fondamento», perché era «letteralmente impossibile cominciare tutto da capo». Se interroghiamo la gente comune e i semplici soldati, aggiungeva la rivista, «scopriamo che essi non sono abbacinati dalla visione apocalittica di un nuovo cielo e una nuova terra, ma desiderano solo sicurezza e un momento di pace, farla finita con l'aggressività, badare alla famiglia, e ristabilire al più presto possibile gli aspetti familiari della vita comune».[20]

Tre anni prima, nel marzo 1915, mentre l'Italia si accingeva a intervenire nel conflitto, un letterato che in battaglia avrebbe perso la vita, Renato Serra, commentando le speranze di un mondo nuovo o rinnovato, che molti si aspettavano di veder nascere dalla guerra, aveva osservato che essa «è un fatto, come tanti altri in questo mondo; è enorme, ma è quello solo; accanto agli altri, che sono stati e che saranno: non vi aggiunge; non vi toglie nulla. Non cambia nulla, assolutamente, nel mondo».[21]

Forse erano molti, forse erano la maggioranza i soldati coscritti che erano andati al fronte con la stessa convinzione. E forse erano anche molti, forse erano la maggioranza i reduci che alla fine del conflitto avrebbero condiviso i sentimenti sconfortati espressi dalla rivista inglese. Ma non erano stati pochi, o erano stati comunque una numerosa minoranza, specialmente giovani, coloro che all'inizio della Grande Guerra avevano esultato ed erano partiti volontari ed entusiasti, convinti che stesse iniziando una nuova era per l'umanità, che gli individui e le nazioni sarebbero stati rigenerati dal sangue, e che dalla guerra sarebbe nato un mondo nuovo e un uomo nuovo, più sano e più nobile negli ideali e nelle azioni. E non furono pochi, e formarono comunque minoranze numerose e attive, quelli che all'indomani della fine dei combattimenti pensarono che la guerra era stata in effetti un'esperienza tragica ma grandiosa, dalla quale un mondo nuovo e un uomo nuovo dovevano necessariamente nascere. Forse erano già in gestazione: le sofferenze atroci che il conflitto aveva imposto all'umanità erano le inevitabili conseguenze del parto. In Italia, l'approssimarsi della vittoria, dopo l'abdicazione di Guglielmo II nell'ottobre 1918, fu salutata dagli interventisti come l'annuncio di una nuova era per l'umanità. La vittoria della democrazia, aveva proclamato il 25 ottobre 1918 il filosofo Giovanni Gentile, «apre una nuova era al genere umano, ora veramente padrone del proprio destino ... Oggi non è più un popolo o un gruppo di popoli che vince. La vittoria oggi è di un gruppo di popoli solo in quanto questo s'è schierato, con la forza ineluttabile di un'idea superiore, contro il principio del particolarismo, che si può dire dell'individualismo nazionale ... Salutiamo l'aurora di una nuova umanità».[22]

Fra i dubbiosi e gli entusiasti, altri pensarono, guardando il mondo nuovo costruito sulle rovine umane e materiali, che la Grande Guerra era stata in realtà il naufragio della civiltà moderna. Forse la civiltà stessa era annegata.

L'11 novembre 1918 gli eserciti cessarono di combattere sul fronte occidentale. Il nuovo governo tedesco, dopo l'abdicazione dell'imperatore, aveva accettato l'armistizio senza essere stato sconfitto sul campo, nella convinzione di poter negoziare una pace senza annessioni, sulla base dei principi proclamati dal presidente americano Woodrow Wilson per ricostruire un'Europa e un mondo fondati sulla democrazia, dove fosse riconosciuto a ogni nazione il diritto ad avere uno Stato indipen-

dente e sovrano, per poter assicurare a tutti i popoli una coesistenza senza guerre, garantita da una Società delle Nazioni che avrebbe risolto, con metodi razionali e pacifici, le tensioni e i contrasti internazionali. Una rivista francese fautrice della Società delle Nazioni, «La Grande Revue», scrisse all'indomani dell'armistizio: «È impossibile, il giorno dopo l'armistizio, scrivere o pubblicare senza inviare dal più profondo dell'animo un saluto alla Vittoria e a tutti i suoi Artefici. Senza esagerazione, l'11 novembre è stato definito il giorno più grande nella storia della Francia, e persino nella storia del mondo». Ora, aggiungeva la rivista, dobbiamo fare ancora uno sforzo, «lo sforzo per dirigere la prossima pace verso la morte definitiva di tutte le guerre».[23] La guerra, ribadiva sulla stessa rivista il socialista Jean Guéhenno nell'aprile 1919, ci ha dato «un nuovo senso, il senso del mondo» e con esso ci ha dato anche «un nuovo senso dell'uomo».

Del senso del mondo molti avevano già parlato, ma solo il supplizio universale dell'uomo, la guerra mondiale, ha potuto imporlo alle coscienze. Nel dolore universale, l'universo ha preso coscienza di se stesso come un essere unico. Il dolore ha consacrato i nuovi dei ... Questa guerra avrà forse l'effetto di creare l'unità del mondo. Dopo aver fatto tanto male, potrà fare del bene. Mai il mondo è stato più unito in certi pensieri come nel momento del suo scontro più spaventoso ... La passione degli uomini prepara la loro rigenerazione. I morti ci hanno trasmesso un nuovo vangelo. Mentre ancora l'odore del sangue persiste nella terra europea, nuove speranze aleggiano nel mondo. Nella vasta comunione del dolore, gli uomini, ciascuno nel fondo del suo cuore, hanno revocato i concetti del XIX secolo. Così come il concetto della nazione è stato il concetto del XIX secolo, il concetto del mondo si annuncia come il concetto del XX secolo ... Identità degli uomini in tutti i continenti pur nella loro diversità. L'intuizione di questa identità ci inclina alla pietà, l'intelligenza di questa diversità ci incita a esserne fieri. Ovunque è la stessa carne umana, dolorosa e sacra, ovunque è lo stesso cuore ... Riconosceremo alla fine questa identità del dolore, della gioia, della buona volontà, che dà a tutti gli uomini gli stessi diritti e gli stessi doveri?[24]

C'era allora molta speranza fra i popoli che avevano sofferto la tragedia della guerra.

L'APOCALISSE DELLA MODERNITÀ

La Grande Guerra fu considerata dai suoi contemporanei il primo conflitto moderno, combattuto con mezzi e metodi nuovi. Se la modernità si identifica con il «nuovo», come era convinzione predominante nella cultura e nella mentalità dell'epoca, tutto nella Grande Guerra era moderno, compresa la carneficina di milioni di uomini uccisi, feriti, mutilati, impazziti. E altrettanto moderno era il sentimento di attesa del nuovo. Cessati i combattimenti, si parlava molto di mondo nuovo e di uomo nuovo, perché la maggior parte di quelli che avevano combattuto non si rassegnavano a contemplare il «mondo nuovo» come lo aveva dipinto Paul Nash. Che cosa sarebbe stato, che cosa avrebbe dovuto essere, il «mondo nuovo», non era chiaro a tutti; e non tutti quelli che volevano il «nuovo» volevano la stessa cosa. Ma di mondo nuovo e di uomo nuovo si continuò a parlare e a urlare a lungo nelle piazze dell'Europa devastata dalla guerra.

Nel contrasto di opinioni e di valutazioni sul significato della Grande Guerra, di indiscutibilmente «nuovo» vi erano comunque alcuni enormi fatti accaduti, i quali mostravano che il conflitto, con la sua violenza, aveva effettivamente prodotto cambiamenti radicali nel mondo e negli esseri umani. Quasi dieci milioni di soldati erano morti in combattimento, forse tre volte tanto era il numero dei feriti e dei mutilati, intere generazioni di giovani erano state falcidiate e mutilate, decine di milioni erano le vedove e gli orfani. Inoltre, dalla mappa geopolitica erano stati cancellati tre imperi secolari multinazionali: l'impero asburgico, l'impero russo e l'impero turco. Quattro monarchie erano state abbattute per sempre: in Germania, in Austria, in Russia e in Turchia. In Europa si erano moltiplicati gli Stati e le repubbliche. Era il trionfo della democrazia parlamentare.

In Russia erano avvenuti sconvolgimenti rivoluzionari, che avevano portato alla nascita del primo regime socialista della storia, governato da un partito unico, il partito bolscevico, che incitava tutti i lavoratori del mondo a unirsi per abbattere il capitalismo e gli Stati, che ne erano l'armatura dittatoriale, per creare una società internazionale di liberi e di eguali: un evento nuovo e di enorme importanza, come nuovi erano i movimenti comunisti sorti ovunque in Europa e nel resto del mondo, che si ispiravano all'esempio bolscevico.

C'erano nuove destre e nuove sinistre in Europa dopo la fine della guerra, che scatenarono lotte sociali e politiche mettendo ovunque in subbuglio le società in nome della rivoluzione del proletariato o di quella della nazione.

Dopo oltre quattro anni di combattimenti, la violenza era diventata una nuova abitudine di comportamento per milioni di uomini che erano stati al fronte, e molti di essi la consideravano ora uno strumento legittimo per distruggere il vecchio mondo e crearne uno nuovo: praticata nelle trincee, la violenza fu adottata nella politica alla conclusione del conflitto. I reduci che non si rassegnarono a tornare alla vita civile si buttarono in politica, diffondendo ovunque metodi e mentalità da guerra civile fra movimenti e partiti, che si combattevano all'interno di ogni nazione come nemici irriducibili. C'erano i violenti che volevano abbattere lo Stato nazionale, e i violenti che volevano difenderlo. C'erano i violenti per la rivoluzione socialista e i violenti per la rivoluzione nazionalista. E si scontrarono lanciandosi verso l'avvenire, verso la costruzione di un mondo nuovo e di un uomo nuovo. Con qualsiasi mezzo, con qualsiasi metodo, con qualsiasi regime.

Questi erano tutti fatti nuovi prodotti dalla Grande Guerra. E in quanto novità del primo conflitto moderno, erano fatti che appartenevano al divenire della modernità e contribuivano a formarla, così come contribuivano a trasformare l'uomo moderno nel suo atteggiamento di fronte alla vita e alla politica. E nuovo era pure l'atteggiamento che molti europei ebbero nei confronti della modernità, quale era emersa, trasformata, dalla Grande Guerra.

Il contrasto delle opinioni sul mondo nuovo e sull'uomo nuovo divenne un contrasto fra nuove, opposte interpretazioni della civiltà moderna, vista attraverso l'esperienza e le conseguenze della Grande Guerra. La discriminazione fra vincitori e vinti, in un conflitto che era stato combattuto su entrambi i fronti come guerra di civiltà, conferiva ai vincitori la prerogativa di rivendicare a sé la civiltà e la modernità. E quindi il merito di aver fatto trionfare la civiltà moderna vincendo i suoi nemici, identificati con i tedeschi.

Questa pretesa trionfalistica fece sentire gravemente il suo peso al tavolo della pace, dove i vincitori imposero ai vinti una pace senza condizioni, attribuendo alla Germania la responsabilità totale della guerra, e ricostruirono l'Europa e il mondo secondo le loro ambizioni e i loro interessi.

I tedeschi nella neonata Repubblica di Weimar, agitata da moti rivoluzionari comunisti, non si rassegnavano in gran parte a essere condannati come i barbari nemici della civiltà, gli unni dell'epoca moderna, mentre erano convinti di aver combattuto una guerra onorevole, per salvare la ci-

viltà moderna dalla barbarie materialistica e corrotta incarnata dalla Francia e dall'Inghilterra. Al loro ritorno in Germania i reduci non furono accolti come un esercito sconfitto sul campo. «La patria, la nazione erano in loro» pensava, vedendoli sfilare, un adolescente tedesco, Ernst von Salomon, che non aveva partecipato alla guerra perché non aveva l'età, e che non si rassegnò alla sconfitta.[25] Come altri giovani, scelse di militare nei «corpi franchi» che si scontravano con comunisti e governanti repubblicani, ritenuti responsabili di aver «pugnalato alla schiena» il paese.[26]

Sintomo dello stato d'animo della Germania sconfitta e condannata fu il grande successo che ebbe una ponderosa opera di filosofia della storia pubblicata nell'aprile 1918 con il titolo *Il tramonto dell'Occidente*, di cui uscirono quattro edizioni prima della fine del 1919; un secondo volume, per complessive millecinquecento pagine, uscì nel 1922. L'autore era uno sconosciuto professore di ginnasio, Oswald Spengler, ma acquistò subito fama internazionale grazie al successo del suo libro, che suscitò una vasta eco anche in Europa e nel resto del mondo. Il filosofo tedesco interpretava la Grande Guerra come un evento inscritto nel destino della civiltà occidentale. Il tramonto di questa civiltà era inscritto nel suo destino, la sua fine era ineluttabile, anche se non imminente. La guerra mondiale era stata «una forma esteriore già divenuta inevitabile della crisi storica».[27] La civiltà europea e occidentale, secondo Spengler, era appena all'inizio del suo declino, «una fase della storia mondiale che abbraccerà diversi secoli e di cui noi attualmente stiamo vivendo il principio».[28]

Queste idee Spengler le aveva elaborate molto prima dello scoppio del conflitto, come avvertiva nella prefazione al primo volume; il titolo stesso era stato deciso nel 1912, anno in cui l'opera era già scritta. La sua previsione del tramonto dell'Occidente non era dunque scaturita dalla guerra, ma, come il filosofo rivendicava orgogliosamente, era stata piuttosto una previsione, che la guerra aveva pienamente realizzata, convalidando in modo irrefutabile la sua filosofia della storia. «Gli avvenimenti ultimi hanno molto confermato e nulla confutato di ciò che ho esposto» scriveva Spengler nella prefazione datata dicembre 1917, quando l'esito dello scontro non era ancora prevedibile.[29] Nella prefazione all'edizione definitiva, scritta nel dicembre 1922, il filosofo ribadiva, con rafforzato orgoglio, che le sue tesi avevano «superato felicemente il collaudo, a giudicare dagli effetti che han cominciato a produrre in vasti domini del sapere».[30]

La convinzione che la Grande Guerra sarebbe stata una catastrofe per la civiltà europea cominciò a diffondersi dopo i primi mesi di combattimenti, quando ci si rese conto che il conflitto appena iniziato non si sarebbe concluso in poco tempo, con rapide campagne di attacco, assalti gloriosi e offensive risolutive, e che i soldati non sarebbero ritornati a casa per festeggiare il Natale, come fu illusione di molti governanti e governati. La nuova guerra era guerra nuova, completamente diversa da tutte quelle fino ad allora combattute, per l'enormità delle masse mobilitate, per la potenza bellica e industriale impiegata, per l'esasperazione parossistica dell'odio ideologico, che non risparmiò neppure le menti più illuminate dell'epoca. Non era trascorso un anno di scontri, e già alcuni osservatori disincantati ebbero dalla guerra la rivelazione che un'inevitabile catastrofe stava travolgendo la civiltà europea.

Fin dall'inizio delle ostilità, alcuni oppositori del conflitto avevano previsto le conseguenze catastrofiche che esso avrebbe avuto per l'intera civiltà europea. Come Romain Rolland, all'epoca uno dei più celebri scrittori europei, insignito nel 1915 del premio Nobel per la letteratura per il suo romanzo in dieci volumi *Jean-Christophe*, pubblicato fra il 1904 e il 1912.[31] Francese di nascita ma cosmopolita di mente e di cultura, Rolland fu colto di sorpresa dagli eventi, come la massima parte dei suoi contemporanei, ma subito si rese conto, come annotava nel suo diario il 4 agosto 1914, che «questa guerra europea è, dopo secoli, la più grande catastrofe della storia, la rovina delle nostre più sante speranze nella fratellanza umana».[32]

Fra coloro che la pensavano come Rolland vi era un medico di Vienna, il dottor Sigmund Freud, che aveva indagato il fondo oscuro e torbido della personalità umana, rivelando che nell'agire dell'uomo, specialmente il più civilizzato, le pulsioni inconsce hanno influenza maggiore della coscienza razionale. Freud non era stato contro la guerra e aveva un figlio al fronte, quando scrisse, nel 1915, che il conflitto avrebbe provocato guasti irreparabili alla civiltà europea.

La guerra a cui non volevamo credere è scoppiata, e ci ha portato ... la delusione. Non soltanto è più sanguinosa e rovinosa di ogni guerra del passato, e ciò a causa dei tremendi perfezionamenti portati alle armi di offesa e di difesa, ma è anche perlomeno tanto crudele, accanita, spietata, quanto tutte le guerre che l'hanno preceduta. Essa infrange tutte le barriere riconosciute in tempo di pace e costituen-

ti quello che si diceva il diritto delle genti, disconosce le prerogative del ferito e del medico, non distingue fra popolazione combattente e popolazione pacifica, viola il diritto di proprietà. Abbatte quanto trova sulla sua strada con rabbia cieca e come se dopo essa non dovesse più esservi avvenire e pace fra gli uomini. Spezza tutti i legami di comunità che possono ancora sussistere fra i popoli in lotta e minaccia di lasciar dietro di sé un tale rancore da rendere impossibile per molti anni una loro ricostituzione.

Questa guerra ha inoltre rivelato, in modo del tutto insospettato, che i popoli civili si conoscono e si capiscono tanto poco da riguardarsi l'un l'altro con odio e con orrore.[33]

Tutte le conquiste della civiltà moderna, il progresso verso una convivenza pacifica nella libertà parvero irrimediabilmente travolti e distrutti. L'odio e l'orrore divennero universali durante la Grande Guerra, come forse mai era accaduto nella storia dell'umanità. Invano i pacifisti invocarono la ricerca di una soluzione senza le armi, come aveva fatto nel 1916 il matematico inglese Bertrand Russell, chiedendo in una lettera aperta, quando gli Stati Uniti erano ancora neutrali, la mediazione del presidente Wilson, che ponesse fine alla carneficina senza senso.

I danni che questa guerra ha recato sono già smisurati. Non soltanto milioni di preziose vite umane sono state stroncate, non soltanto un numero ancor più grande di uomini sono rimasti mutilati o invalidi, ma il livello della civiltà tutta si è abbassato. La paura è penetrata nell'intimo dell'essere stesso degli uomini e, come sempre, a essa si accompagna l'efferatezza. L'odio è divenuto la regola della vita e il danno altrui più ambito del bene proprio. Le speranze di un pacifico progresso che illuminarono i nostri primi anni sono morte e non potranno rivivere mai più. Il terrore e la violenza impregnano l'aria stessa che respiriamo. Le libertà che i nostri antenati conquistarono attraverso lotte secolari sono state sacrificate in un sol giorno, e tutte le nazioni sono irreggimentate all'unico scopo di distruggersi a vicenda.[34]

Lo stupore, lo sgomento, lo strazio di tanti contemporanei di fronte alla catastrofe della Grande Guerra erano i sintomi più gravi della crisi di una civiltà, che aveva inaugurato il nuovo secolo celebrando i trionfi del progresso e le conquiste dell'uomo moderno.

Quando la Grande Guerra iniziò, l'uomo europeo era orgoglioso di appartenere a una civiltà che era diventata la civiltà per antonomasia, trionfante ovunque nel mondo. Era la modernità, che si considerava superiore a tutte le civiltà del passato, destinata a plasmare l'umanità futura in ogni continente. Con questa orgogliosa certezza, l'uomo europeo si era lanciato alla conquista del mondo, lo aveva trasformato secondo la sua volontà, diffondendo ovunque lo stile di vita della sua cultura, reputandola universale e quindi destinata a imporre il proprio primato su ogni altra antica civiltà ancora esistente, quale vestigia agonizzante di un passato millenario, che doveva essere superato, preservandone il ricordo soltanto nei musei archeologici e nella storia di epoche ormai sepolte.

Quando la Grande Guerra cessò, l'uomo europeo aveva perso l'orgoglio della propria superiorità, era angosciato dalla visione di un futuro senza speranza, dove la nozione stessa dell'uomo moderno quale elevata espressione di una superiore civiltà era stata brutalmente annientata dall'esperienza della guerra.

L'uomo europeo, l'uomo della modernità, nel momento dell'apoteosi della sua civiltà, si era rivelato un barbaro capace di inumana ferocia. «Eravamo dei cittadini laboriosi, siamo diventati degli assassini, dei macellai, dei ladri, degli incendiari»[35] sosteneva dopo la fine della guerra lo scrittore austriaco Robert Musil, che aveva combattuto sul fronte italiano in Trentino. «La guerra» affermava un soldato francese «non ha fatto di noi soltanto dei cadaveri, degli impotenti, dei ciechi, ma, nel bel mezzo di stupende azioni di sacrificio e di abnegazione, ha risvegliato nel nostro animo antichi istinti di crudeltà e di barbarie, talvolta portandoli al parossismo. A me è capitato ... a me che mai ho dato un pugno a qualcuno, a me che ho in orrore il disordine e la brutalità, di provare piacere nell'uccidere.»[36]

L'uomo europeo, durante la Grande Guerra, era stato artefice, protagonista e vittima degli «ultimi giorni dell'umanità», come li definì nel 1922 il caustico moralista e critico viennese Karl Kraus, rievocando in un lungo dramma teatrale gli «anni in cui personaggi da operetta recitarono la tragedia dell'umanità».[37] Nell'epilogo del dramma, una voce dall'alto, proveniente dal pianeta Marte, annunciava la punizione inflitta agli umani: «Perché alfin sulla vostra ancor trepida terra / la vittoria finale ponga fine alla guerra, / e perché in alcun modo non sia contrastata, / con grande successo l'abbiam bombardata».[38]

Anche fra i vincitori, il canto di vittoria svanì fra le lamentazioni per la disfatta della civiltà europea, che tramontava «nelle fiamme e nel sangue. Sembra suonata ormai l'ora del secondo Medioevo d'Europa, della ritornata barbarie del mondo» disse nel 1919 il filosofo italiano Adriano Tilgher.[39] Illustrando la teoria di Spengler, Tilgher scriveva che la civiltà europea aveva ricevuto dal filosofo tedesco «la rivelazione della sua provvisorietà storica e l'annuncio fatale che, essendo nata, dovrà, come tutto ciò che è nato, sottostare anch'essa alla legge della morte. Rivelazione terribile per una civiltà che, come forse nessun'altra, si era creduta destinata a non morire giammai!».[40]

L'eco delle teorie di Spengler pervenne in Francia attraverso una serie di articoli intitolati *Lettre d'Allemagne* che il critico Bernhard Grœthuysen inviava dalla Germania alla «Nouvelle Revue Française»: «Spengler ci dice che ogni civiltà ha la sua infanzia, la sua giovinezza, la sua età virile, e il suo periodo di invecchiamento. La storia di una civiltà è una biografia ... lo sviluppo di successive possibilità, che essa contiene» e che, una volta esaurite, la portano a estinguersi. Una simile teoria non poteva non avere successo dopo la Grande Guerra, perché diagnosticava «i sintomi di una crisi che predisponeva i contemporanei a ricevere le rivelazioni del nostro filosofo. Abbiamo la sensazione di vivere in un momento tragico. Il signor Spengler interpreta questo sentimento e lo legittima».[41]

La Grande Guerra era stata una guerra europea, ma era diventata «mondiale» perché l'Europa era il centro del mondo, quando il conflitto era iniziato. Quando la guerra finì, il mondo era cambiato e non aveva più un centro. «Noi, le civiltà, ora sappiamo che siamo mortali» dichiarava nel 1919 il poeta francese Paul Valéry.[42] La frase sul destino mortale delle civiltà, divenuta proverbiale, non aveva in sé alcuna originalità, specialmente dopo la pubblicazione del libro di Spengler. Per Spengler, tuttavia, la guerra mondiale non era stata l'evento apocalittico che aveva rivelato il destino fatale della civiltà moderna. La sua teoria del tramonto dell'Occidente non era scaturita dall'esperienza della Grande Guerra. E, in verità, non era stato neppure il filosofo tedesco a rivelare il destino mortale della civiltà europea. Questo lo si sapeva già da molto tempo, prima di Spengler e prima della guerra. Infatti, da oltre un secolo la storia delle altre culture era stata studiata dagli europei con metodi e strumenti di ricerca e di interpretazione sempre più raffinati,

che avevano consentito di riportare alla luce rovine di splendide civiltà, sepolte nella sabbia dei deserti o nel groviglio delle foreste tropicali.

Da oltre un secolo, contemplando le rovine delle antiche civiltà, la coscienza europea aveva tratto motivi di riflessione sul loro destino per meditare sul futuro della propria cultura, prefigurando con l'immaginazione l'epoca del suo declino, come era accaduto ad altre grandi civiltà della storia. Sulla base di queste riflessioni, nel corso dell'Ottocento, erano state elaborate varie teorie sulla vita ciclica delle civiltà, inevitabilmente destinate a percorrere una parabola di nascita, ascesa e declino.[43]

Molto prima della Grande Guerra e di Spengler, si sapeva che la storia era un cimitero di civiltà. «Sapevamo perfettamente che tutta la terra visibile è composta di ceneri, e che le ceneri hanno qualche significato» osservava Valéry.[44] Nelle profondità della storia si erano inabissati interi imperi, colati a picco con i loro dei e con la loro cultura, come «immense navi, un tempo cariche di pensieri e di ricchezze», ma «dopo tutto, questi naufragi non erano affar nostro». I nomi evocanti regni e imperi scomparsi, Elam, Ninive, Babilonia, erano vaghi e belli, ma «la rovina totale di questi mondi aveva per noi poca importanza, come la loro esistenza». E così sarebbe stato anche di nomi come Francia, Inghilterra, Russia: «Noi constatiamo ora che l'abisso della storia è grande abbastanza per tutti. Sentiamo che una civiltà è fragile come una vita».

La crisi prodotta dalla guerra era per Valéry soprattutto una «crisi del pensiero», una crisi della coscienza europea, le cui radici erano nella modernità dell'uomo europeo, cioè nelle stesse qualità che sono «il fattore determinante della superiorità dell'Europa»: «l'avidità attiva, una curiosità ardente e disinteressata, la felice combinazione di immaginazione e rigore logico, un tipo di scetticismo non pessimista congiunto a un misticismo non passivo». Queste qualità avevano prodotto una civiltà versatile, dinamica, espansiva, costituita dalla «coesistenza delle idee più dissimili, di principi di vita e di conoscenza fra di loro completamente opposti»: e questo era «ciò che caratterizza un'epoca moderna», sfociata in «un disordine allo stato puro». Nel 1914 «l'Europa aveva raggiunto forse il limite di questo modernismo» affermava Valéry, e modernità, in tal senso, significava la caotica convivenza, nell'uomo europeo, di «innumerevoli idee: dogmi, filosofie, idee eterogenee; le trecento formule per spiegare il mondo, le mille e una sfumatura di cristianesimo, le due dozzine di positivismo: tutto lo spettro della luce intellettuale ha dispiegato i suoi colori incompatibili, illuminando con uno strano bagliore

contraddittorio l'agonia dell'anima europea». All'indomani della Grande Guerra, l'uomo europeo, l'uomo della modernità, appariva simile a un «Amleto intellettuale che medita sulla vita e sulla morte delle verità». Dall'alto di una «immensa terrazza di Elsinore», vasta quanto tutti i campi di battaglia, «l'Amleto europeo contempla milioni di spettri ... Egli oscilla fra due abissi, perché i due pericoli non cessano di minacciare il mondo: l'ordine e il disordine».[45]

Lo sconvolgimento provocato dalla guerra mondiale aveva investito ogni aspetto della civiltà europea, l'economia, la politica, lo Stato, la vita individuale, ma «fra tante cose ferite vi è anche il Pensiero. In verità, il Pensiero è stato colpito in modo crudele» e «dubita profondamente di se stesso».[46]

La bufera è appena trascorsa, eppure siamo ancora inquieti e in ansia, come se dovesse infuriare di nuovo. Quasi tutto quel che è umano rimane in uno stato di terribile incertezza. Riflettiamo continuamente su quel che è scomparso, noi stessi praticamente distrutti da tutto quel che è stato distrutto, né sappiamo ancora quel che nascerà, e ne siamo pertanto impauriti. Se le nostre speranze sono vane, i nostri dubbi sono precisi, e infinitamente più precise delle nostre speranze sono le nostre paure, e riconosciamo che la dolcezza di vivere, come l'abbondanza, sono dietro di noi, mentre il dubbio e lo sgomento sono con noi, dentro di noi ... Siamo una generazione particolarmente sfortunata, perché ha avuto in sorte di veder coincidere il proprio passaggio alla vita con l'avvento di quegli eventi grandi e terribili, la cui eco riempirà interamente la nostra esistenza.[47]

Noi europei, ricordava nel 1923 il musicista, teologo e medico tedesco Albert Schweitzer, avevamo oltrepassato «la soglia del Ventesimo secolo con incrollabile fiducia in noi stessi, e quanto si scriveva allora sulla nostra civiltà non faceva che confermare l'ingenua fede nel suo alto valore. Chiunque esprimeva un dubbio veniva guardato con stupore». Ora, dopo la Grande Guerra, «è chiaro a tutti che la morte della civiltà è data dal tipo del nostro progresso. Ciò che rimane non è più saldo, resta in piedi perché non è stato ancora esposto alla pressione che ha fatto cadere il resto ma, costruito com'è sulla ghiaia, facilmente verrà trascinato via alla prossima frana. Quale processo ha portato nella civiltà tale affievolimento di energia?».[48]

Non stupiscono, dopo l'esperienza della Grande Guerra, le angosce sul destino dell'uomo moderno né le considerazioni sul declino della civiltà occidentale, sulla fine del progresso, sulla crisi della ragione, sulla possibilità stessa, per l'uomo moderno, di costruire una civiltà capace di allontanare definitivamente lo spettro della barbarie dalla vita individuale e collettiva. Mai nel corso della storia era accaduto, ai contemporanei di qualsiasi epoca, di vivere in un periodo così breve l'esperienza catastrofica del naufragio di una civiltà che, appena un decennio prima, aveva celebrato il primato della sua universalità, dominando nel mondo con la potenza delle armi, della ricchezza, della scienza e della cultura.

Quel che può invece destare stupore è constatare che le riflessioni sulla catastrofe della civiltà europea e sul destino dell'uomo moderno non erano nuove, ma erano state già quasi tutte anticipate negli anni precedenti la Grande Guerra, nel periodo considerato la *Belle Époque*, l'epoca bella della modernità trionfante, quando la civiltà europea aveva raggiunto l'apoteosi e l'Europa imperiale aveva conquistato l'egemonia nel mondo.

Capitolo primo

LA MODERNITÀ TRIONFANTE

Il Novecento era iniziato in Europa con l'esaltazione della civiltà moderna, che irradiava nel mondo lo splendore delle sue conquiste, esibite in una grande esposizione universale inaugurata a Parigi il 14 aprile 1900 dal presidente della Repubblica francese, con una sfarzosa e solenne cerimonia.

Le esposizioni universali erano un'invenzione europea del XIX secolo, per celebrare e illustrare le conquiste della nuova civiltà dell'industria e della macchina. La prima era stata organizzata a Londra nel 1851. Successivamente, battendo la capitale dell'impero britannico che ne aveva ospitato soltanto un'altra nel 1862, Parigi ne ospitò ben quattro: l'ultima, nel 1889, simbolizzata dalla slanciata struttura d'acciaio della Tour Eiffel, era stata organizzata per celebrare il centenario della Rivoluzione francese. Per questo motivo, fu disertata ufficialmente da molte monarchie, che non vollero associarsi alla celebrazione di una rivoluzione che aveva decapitato il re. L'esposizione della Francia repubblicana ebbe comunque numerosi partecipanti e venticinque milioni di visitatori.[1]

Nessun dissenso turbò la nuova esposizione del 1900, progettata dal governo francese fin dal giorno di chiusura della precedente, con il proposito di «inaugurare degnamente il XX secolo e celebrare in tal modo la nuova tappa seguita dal cammino progressivo della civiltà contemporanea» come dichiarava il documento governativo.[2] La manifestazione era dedicata a fare «il bilancio di un secolo» e questa fu la sua denominazione ufficiale.

Nel discorso di inaugurazione il ministro del Commercio Alexandre Millerand, il primo socialista in Europa entrato a far parte di un governo borghese, elevò un inno alle conquiste del progresso realizzate nel secolo appena concluso, auspicandone altre per quello che iniziava, nella pace e nella solidarietà fra i popoli.

Quali progressi possono essere realizzati, quali trasformazioni operate, nello spazio solo di tre generazioni, uno sguardo gettato sull'Esposizione centennale basterà a rivelarcelo ...

Sotto la nostra mano noi abbiamo visto la forza della natura asservirsi e disciplinarsi. Il vapore, l'elettricità, ridotti alla parte di docili serventi, hanno trasformato le condizioni dell'esistenza. La macchina è divenuta la regina del mondo. Installato da padrone nella nostra officina, l'organismo di ferro e d'acciaio scaccia e sostituisce, mercé un lento e continuo invadimento, i lavoratori di carne e ossa, di cui fa i propri ausiliari. Quale cangiamento nelle relazioni umane.

Le distanze diminuiscono fino a scomparire. In alcune ore sono divorati dei percorsi che un tempo non si compivano che in giorni e settimane. Il telefono, questo mago, fa intendere al nostro orecchio la parola e fino il timbro della voce d'un amico separato da noi da centinaia di leghe.

Mentre crescono all'infinito l'intensità e la potenza della vita, la stessa morte indietreggia davanti alla marcia vittoriosa dello spirito umano ... Il male, afferrato alle sue origini, isolato, cede – ed ecco che compare all'orizzonte prossimo, l'epoca felice nella quale le epidemie che devastavano le città e decimavano i popoli non saranno più che dei ricordi spaventosi, come le leggende del passato ... Trionfare dell'ignoranza, vincere la miseria, quale più alto, quale più urgente dovere sociale? ...

E non sarà il minore risultato di questo gran concorso di buone volontà questa constatazione: malgrado i rudi combattimenti che si danno, i popoli, sul terreno industriale, commerciale ed economico, non cessano di mettere in prima lista dei loro studi i mezzi di alleviare le sofferenze, d'organizzare l'assistenza, di spandere, di moralizzare il lavoro, di assicurare delle risorse alla vecchiaia ...

L'incontro pacifico dei Governi del mondo non resterà sterile. Io sono convinto che, grazie all'affermazione perseverante di certi pensieri generosi di cui ha risuonato il secolo che finisce, il XX secolo ve-

drà rifulgere un po' più di fraternità e un po' meno di miserie di ogni ordine e che ben presto forse avremo varcato uno stadio importante nella lenta evoluzione del lavoro verso la felicità e dell'uomo verso l'umanità.[3]

Il discorso inaugurale compendiava il vangelo della religione del progresso, che l'uomo europeo aveva creato e diffuso nel mondo. Universale per la varietà dei temi illustrati, l'esposizione parigina fu ampiamente internazionale per i numerosi paesi che vi parteciparono. Furono ottantatremila gli espositori nei padiglioni dislocati lungo le due rive della Senna e via delle Nazioni. Accanto alle scoperte scientifiche, alle innovazioni tecnologiche, alla produzione agricola e industriale, le nazioni espositrici presentavano anche le loro iniziative sociali a favore dell'istruzione e della previdenza e assistenza dei lavoratori, mentre nel Palazzo delle Armate di Terra e di Mare si potevano passare in rassegna ordigni militari antichi e moderni. Furono allestiti speciali padiglioni per illustrare le tradizioni, gli usi e i costumi delle popolazioni indigene assoggettate al dominio coloniale delle potenze imperiali europee. Vi erano, inoltre, saloni dedicati alle attività culturali e artistiche.

Nello stile architettonico e nella scelta delle opere d'arte messe in mostra, la modernità, considerata troppo eccentrica, ebbe poco spazio. Accademismo e tradizionalismo erano ancora venerati ufficialmente in Francia. Le correnti innovatrici nella pittura, nella scultura e nell'architettura continuavano ad avere molti oppositori. «Dunque, non c'è nulla che dia una nuova fisionomia alla Parigi del 1900?» si domandava sulla «Revue des deux mondes» Robert de la Sizeranne, illustrando l'arte all'esposizione. La novità, rispondeva il critico, era nelle innovazioni offerte dall'«estetica del ferro», che poteva anche non apparire bella, ma «rispondeva ai tempi in cui viviamo».[4]

L'uso del ferro e del vetro nelle strutture architettoniche si combinava ecletticamente nella varietà dello stile orientaleggiante, goticheggiante o bizantineggiante, con prevalenza dell'esuberanza decorativa dell'Art nouveau, mentre lo storicismo architettonico e la tradizione folclorista prevalevano nei padiglioni delle singole nazioni. Tuttavia, anche l'arte accademica, specialmente nelle sculture simboliche, si era assoggettata alla celebrazione della modernità positivista, razionale, scientifica, con statue, fregi e affreschi inneggianti alla Scienza, al Progresso, alla Libertà.

La sala dove erano esposti per la prima volta i quadri dei pittori impressionisti, situata nel Grand Palais, edificio permanente costruito per l'evento come il Petit Palais, consacrò comunque il successo della nuova arte antiaccademica. Fra gli stranieri che si recarono per la prima volta a Parigi per vedere e studiare le opere esposte, vi era un gruppo di giovani artisti spagnoli dei quali faceva parte un pittore diciannovenne, reduce dalla sua prima mostra a Barcellona, dotato di una grande ambizione, di una possente vitalità immaginativa, e di un nome chilometrico: Pablo Diego José Francisco de Paula Juan Nepomuceno María de los Remedios Cipriano de la Santísima Trinidad Martyr Patricio Clito Ruiz y Picasso.

Ogni Stato aveva il suo padiglione. Dietro le ufficiali affermazioni di universale solidarietà fra i popoli civili, l'esposizione fu un'esibizione simbolica di potenza fra nazioni rivali. Le esposizioni universali erano un modo per conoscere la forza dei propri rivali e prepararsi a fronteggiarla. Era questo il messaggio educativo rivolto ai francesi dal ministro del Commercio e dell'Industria, quando fu discusso il progetto per l'esposizione del 1900. «È sempre una grave condizione d'inferiorità per un essere vivente quale che sia – animale, uomo, popolo non importa – ignorare quelli che lo circondano e che, di conseguenza, minacciano la sua esistenza.» La solidarietà universale, ammoniva il ministro, non era che un debole principio di fronte alla universale lotta per la vita. «Non conoscere il proprio vicino, significa ignorare chi vi divorerà domani per la propria conservazione o per assicurarsi il proprio sviluppo, oppure ignorare chi potrà avvantaggiarvi, assistervi, se ne trarrà profitto.» Tale ignoranza era sempre un male: «Più il mondo si restringe, più si riducono le distanze, più si accostano i vicini, e più è necessario conoscere bene i propri vicini, e più è pericoloso ignorarli o conoscerli male».[5]

Nell'ambito delle esposizioni, i successi della capitale francese erano stati notevoli occasioni per esibire la potenza, il prestigio e il fascino della Francia. In mancanza di un regolamento internazionale per la scelta della sede, Parigi si era imposta come grande scenario mondiale per la rappresentazione della civiltà moderna, superando ogni volta il record di affluenza: cinque milioni nel 1855, undici milioni nel 1867, sedici milioni nel 1878, venticinque milioni nel 1889.[6] Nel 1900 i visitatori, negli otto mesi di apertura, da aprile a novembre, furono più

di cinquanta milioni, provenienti da ogni parte del mondo. Per l'esposizione che inaugurava il secolo, si era fatta avanti la Germania. La sfida aveva evocato in Francia il bruciante ricordo della sconfitta di Sedan nel 1870, l'occupazione di Parigi, la proclamazione dell'impero tedesco a Versailles, la pace umiliante, la perdita dell'Alsazia e della Lorena. Ma la Francia aveva avuto il sopravvento e la Germania si era rassegnata a organizzare una propria esposizione universale a Berlino nel 1896. Ai francesi fu facile mettere alla berlina le pretese della rivale, osservando che alla capitale del Reich mancavano le qualità per attrarre i visitatori stranieri. «Non si parla della vita berlinese come si parla della vita parigina. Né la gaiezza dei suoi abitanti né la bellezza dei dintorni e neppure la magnificenza dei monumenti hanno reso celebre la capitale dell'impero» aveva osservato la «Revue de Paris». Fin dalla progettazione della manifestazione del 1900, era chiaro, scriveva la stessa rivista, che il suo scopo era di confermare «la superiorità della Francia».[7]

E, in effetti, la Francia volle fare la parte del leone. Agli espositori francesi fu riservato quasi il 50 per cento dello spazio. La Francia repubblicana intendeva così rivendicare ufficialmente «il suo desiderio di restare all'avanguardia della civiltà», come la nazione che aveva annunciato al mondo il nuovo vangelo universale della Ragione, del Vero, dei Diritti dell'uomo e del cittadino. La porta monumentale d'ingresso, sovrastata dalla figura allegorica della Città di Parigi, consentiva il passaggio di sessantamila persone ogni ora ed era una sorta di «arco trionfale della democrazia».[8] Nonostante ciò, non fu la Francia a egemonizzare l'attenzione dei visitatori. Su tutti gli Stati si impose la Germania, che nell'esibizione della sua produzione scientifica, tecnologica, industriale e culturale mostrò una straordinaria «attività metodica, disciplinata, tutta subordinata a un piano complessivo sotto una superiore direzione»: «Si può dire che questo convito internazionale sia stato soprattutto una Esposizione dei tedeschi» riconosceva, non senza inquietudine, la «Revue des deux mondes».[9] Per i francesi, commentava ironicamente un osservatore italiano, l'esposizione parigina si era rivelata una nuova Sedan: «La trionfatrice dell'esposizione è la Germania: essa è dappertutto con assoluta supremazia, le sue sezioni sono nelle varie gallerie le più ammirate e il suo palazzo sulla via delle Nazioni il più alto e il più massiccio...».[10]

L'esposizione del 1900 fu la celebrazione della scienza, della macchina e della tecnica, le nuove divinità moderne che avevano donato agli uomini la potenza per dominare la natura e liberare l'umanità dalle tenebre dell'ignoranza, della povertà, delle malattie.

L'edificio principale dell'esposizione era il Palazzo dell'Elettricità, che splendeva di luci nella notte, un luminoso inno tecnologico, come lo era l'illuminazione notturna della Tour Eiffel: il trionfo della luce sulle tenebre evocava simbolicamente il trionfo della ragione sulla superstizione, della scienza sul dogma, della conoscenza sull'ignoranza, del progresso sulla miseria. Grande entusiasmo suscitò fra i visitatori il Palazzo delle Illusioni, un fastoso edificio in stile moresco, illuminato da migliaia di lampadine, che creavano un ambiente di magico splendore.

Altra speciale attrazione esercitarono le gigantesche dinamo esposte nel Palazzo dell'Elettricità, che suscitavano nel visitatore la soggezione emanante da una misteriosa, maestosa potenza quasi sacrale. Tale era il sentimento provato da un colto visitatore americano, lo storico Henry B. Adams, discendente di una ricca famiglia di Boston che aveva dato agli Stati Uniti due presidenti (padre e figlio). Adams visitò assiduamente l'esposizione finché essa non chiuse i battenti, curioso soprattutto di conoscere ogni «nuova applicazione della forza»,[11] e «si trovò prostrato nella galleria delle macchine ... col suo collo storico rotto dalla repentina irruzione di forze totalmente nuove».[12] Adams si trattenne a lungo nella sala delle dinamo, ascoltando le spiegazioni sul loro funzionamento che gli forniva la sua guida, Samuel Langley, «un grande maestro di scienza sperimentale», segretario della Smithsonian Institution di Washington.

Per lui, la dinamo non era altro che un'ingegnosa conduttura per trasportare in qualche luogo il calore latente in qualche tonnellata di carbone di mediocre qualità, nascosto in una sudicia centrale occultata diligentemente agli sguardi; ma per Adams la dinamo divenne un simbolo dell'infinito. Man mano che si abituò alla grande galleria delle macchine, cominciò a sentire le dinamo da dodici metri come una forza morale, pressappoco come i primi cristiani sentirono la Croce. Lo stesso pianeta terrestre pareva meno impressionante, nella sua antiquata, metodica rivoluzione annuale o giornaliera, di questa immensa ruota che girava a brevissima distanza a una velocità vertiginosa e

mormorava appena – ammonendo, con un brusio appena percettibile a tenersi un pelo più discosti per rispetto della potenza – mentre non avrebbe svegliato un bimbo addormentato vicino alla sua intelaiatura. Dopo un poco, si cominciava a rivolgerle preghiere; un istinto ereditario insegnava l'espressione naturale dell'uomo di fronte alla forza silenziosa e infinita. Fra i mille simboli dell'energia suprema, la dinamo non era tanto umana come alcuni di quei simboli, ma era quello più espressivo.

Eppure la dinamo, subito dopo la macchina a vapore, era il pezzo più familiare dell'Esposizione. Ai fini di Adams, il suo valore risiedeva principalmente nel meccanismo occulto. Fra la dinamo, nella galleria, e le macchine che essa fa funzionare fuori, la soluzione di continuità, ai fini d'uno storico, equivaleva a una frattura abissale. Egli non seppe scoprire fra il vapore e la corrente elettrica un rapporto maggiore che fra la Croce e la cattedrale. Le forze erano interscambiabili se non reversibili, ma egli riuscì a vedere solo un fiat *assoluto, nell'elettricità come nella fede.*[13]

La macchina, come simbolo della modernità, era la grande protagonista. Un italiano ricordava «la profonda commozione che mi turbò quando all'Esposizione di Parigi del 1900 i miei occhi si affissarono reverenti ed estatici sull'*Invicta*, la prima locomotiva di Stephenson, il greve carro di ferro dal ventre di fuoco», ammirando in essa «l'emblema della vita moderna, emblema di ferro e di fuoco».[14] Del resto, osservava la «Revue des deux mondes» nel novembre 1900, bastava fare un confronto con l'esposizione del 1889 per rendersi conto «del progresso continuo delle scienze fisiche e delle loro applicazioni ... Uscimmo dalla Galleria delle Macchine, nell'esposizione del 1889, convinti che il prossimo decennio ci avrebbe mostrato le due vittorie della scienza: la sostituzione dell'elettricità al vapore nella trazione del trasporto ferroviario, e la frequente e agevole utilizzazione della forza elettrica, tratta dalle fonti naturali, nelle lunghe distanze ... Ed ecco ora una sezione che non esisteva nel 1889, una vasta sala dedicata a due orgogliose *parvenues*, la bicicletta e l'automobile, che proclamano nell'esposizione la loro importanza nella vita contemporanea».[15] E una rivista italiana faceva eco: «L'Esposizione del 1900 segnerà una data importante? C'è da sperarlo: dopo undici anni (si cammina tanto presto oggidì) ci si può voltar indietro un momento. Pensate un po': la navigazio-

ne sottomarina, l'automobilismo, l'aria liquida, la fotografia a colori, il telegrafo Marconi e tutte le sorprese di questa maga dei tempi nuovi che è l'elettricità. Immaginate se uno si risvegliasse dopo undici anni: ed è così poco!».[16]

L'enorme folla dei visitatori fu l'anonima protagonista dell'esposizione, come lo era da qualche decennio nella vita quotidiana delle città moderne, nella società moderna e nella politica moderna. Ancora possiamo vederla nelle immagini, filmate solo cinque anni dopo l'invenzione del cinematografo, che ripercorrono gli eventi dell'esposizione: l'inaugurazione con il corteo presidenziale, le sfilate militari e i carri allegorici, il pubblico. La osserviamo così galleggiare sui battelli lungo le rive della Senna, costeggiando i grandi padiglioni delle nazioni; la vediamo percorrere su un treno apposito il tragitto da una riva all'altra, passeggiare sotto le grandi arcate d'acciaio della Tour Eiffel; la vediamo uscire frettolosa alla luce del sole sbucando da una scalinata della prima stazione della nuova metropolitana parigina, tredici chilometri, inaugurata il 14 luglio; la vediamo mentre si lascia trasportare, chiacchierando animatamente, stando ferma su un marciapiede mobile, che scorre lungo i bordi della strada, affollata dal transito di carrozze e tram trainati da cavalli; e la vediamo assistere divertita agli spettacoli esotici o contemplare stupita le meraviglie della modernità.

Una folla vivace, curiosa, meravigliata, gioiosa, frettolosa si muove freneticamente fra i padiglioni e i viali dell'esposizione e per le strade di Parigi come un coro muto che partecipa con la sua presenza alla celebrazione della vita moderna nei suoi aspetti di splendore e di entusiasmo, nello scenario dinamico della metropoli moderna. La nuova modernità che trionfa all'inizio del secolo è civiltà di grandi città che crescono, si ampliano, si trasformano, con un ritmo vertiginoso. La città moderna, la metropoli, si dilata in agglomerati immensi, dove l'individuo è assorbito in un vortice di vita collettiva intensificata, che sembra fagocitarlo, modificandone la sensibilità, la mentalità, l'intera personalità, tanto che la sua stessa individualità ne è sconvolta, perché, come osservava nel 1903 il sociologo tedesco Georg Simmel, la personalità individuale è esaltata dalle nuove possibilità di vita libera e di sviluppo personale, che la metropoli offre, e nello stesso tempo è depressa e compressa, come svuotata, dalla potenza anonima e impersonale delle forze collettive che popolano e dominano la vita sociale della metropoli.[17]

Parigi esaltò con l'esposizione universale il proprio ruolo di grande capitale di una modernità ecumenica e cosmopolita: «Parigi è oggi veramente *Cosmopolis*. Tutte le lingue, tutte le razze, tutte le fogge: tutto il mondo ci passa e si mescola come in un caleidoscopio» commentava un corrispondente italiano da Parigi.[18] «Folle ecumeniche si fondevano nella nostra Babele, lungo la via delle Nazioni dove ogni padiglione aveva le caratteristiche del suo paese, della sua razza» scriveva la parigina «Revue des deux mondes».[19]

Negli anni precedenti l'apertura dell'esposizione, in ogni parte del mondo ove era stato adottato il calendario gregoriano molto si discusse e si discettò sulla data da celebrare per l'inizio del nuovo secolo: 1900 o 1901?

Con gran fervore in Inghilterra fu discussa quella che un collaboratore della «Contemporary Review» definì, nel gennaio 1900, «la battaglia dei secoli», rievocando un analogo dibattito che si era svolto alla vigilia del XIX secolo, mettendolo a confronto con il dibattito in corso per il nuovo secolo. Citando le opinioni dei lettori, raccolte da un'inchiesta del «Times» di Londra, l'autore concludeva ironicamente: «Suppongo che la disputa per il momento si concluderà, ma forse nell'anno 2000 i nostri pronipoti la riprenderanno, e consulteranno gli archivi del "Times" o quelli della "Contemporary Review" (chi lo sa?) per sostenere che 1999 anni formano 20 secoli».[20]

In Germania, il Kaiser Guglielmo II risolse la disputa d'autorità: il XIX secolo terminava alla mezzanotte del 31 dicembre 1899. Altrove in Occidente, l'inizio del XX fu festeggiato un minuto dopo la mezzanotte del 31 dicembre 1900.[21] Negli Stati Uniti il «New York Times» salutava «l'entrata trionfale del XX secolo» il 1° gennaio 1901. Qualcuno, accettando il 1901, faceva tuttavia notare, da Costantinopoli, che «il 1° gennaio 1901 non significa nulla per la maggioranza degli abitanti del pianeta ... Per la Turchia, per l'intera Asia e per gran parte dell'Africa, l'anno 1901 non segnerà alcuna epoca particolare».[22]

Comunque, ovunque era adottato il calendario gregoriano, l'arrivo del Novecento fu gioiosamente salutato come l'inizio di una nuova epoca.

Il passaggio, al di là dell'evento cronologico, ebbe inevitabilmente una straordinaria importanza epocale, carica di significati simbolici, soprattutto perché si collocava nel corso dell'età più movimentata e più rapi-

nosa nell'intera storia dell'umanità. All'inizio dell'Ottocento nessun sapiente avrebbe potuto «predire che in cento anni si sarebbero fatte tante cose, e mutata in modo così portentoso la faccia di gran parte del pianeta» scriveva il sociologo Guglielmo Ferrero nel dicembre 1899.[23] Ogni scoperta, ogni innovazione, ogni trasformazione erano senza precedenti. «Senza precedenti» fu l'espressione più spesso usata per descrivere qualsiasi evento nuovo, avvenuto in ogni campo, nel corso dell'Ottocento, il «secolo meraviglioso» come lo aveva definito il biologo inglese Alfred R. Wallace in un libro di grande successo che descriveva i progressi della scienza, le scoperte e le invenzioni realizzate durante i precedenti cento anni. «Se consideriamo la quantità e la qualità dei progressi compiuti» scriveva il biologo facendo un confronto con tutti i secoli passati «dobbiamo riconoscere che la nostra epoca merita pienamente il nome che abbiamo osato attribuirle: il "secolo meraviglioso".»[24]

Dall'altra parte dell'Atlantico, negli Stati Uniti, che si erano prodigiosamente sviluppati in cento anni come il paese più moderno, perché non intralciato dal peso di millenarie tradizioni, grande era l'entusiasmo per il secolo che finiva e per quello che iniziava: «Ma ciò che più di ogni altra cosa caratterizza il XIX secolo sono gli enormi progressi realizzati nel campo delle scoperte scientifiche e dell'applicazione delle forze della natura al servizio dell'uomo», affermava il «New York Times» il 31 dicembre 1899. E anche se molte cose erano ancora da fare, «le forze che illuminano e innalzano l'umanità hanno conquistato nel corso di questo secolo un enorme potere, e mai come oggi contribuiscono a dissipare l'ignoranza, la degradazione e la miseria». Così che non vi erano dubbi, concludeva il giornale, che alla soglia del Novecento «la civiltà umana si affaccia a un'alba ancor più luminosa», per l'azione congiunta dell'Europa e degli Stati Uniti nel promuovere ovunque nel mondo la diffusione della modernità. Mentre «le nazioni europee sono all'opera per definire una più stabile armonia di interessi e finalità, e al tempo stesso trascinano l'Asia, da poco risvegliatasi, entro l'impetuosa corrente del progresso», e «la luce ha fatto il suo ingresso anche nel "continente oscuro": ha varcato i vecchi confini e si va rapidamente diffondendo», l'America, volgendosi a ovest, «si appresta a fare ciò che le compete per diffondere le forze rigeneranti della democrazia fino alle più remote regioni della terra».[25]

Un potente plutocrate e magnate della stampa, William R. Hearst, si associò alla glorificazione dell'Ottocento ricordando che il mondo «ha com-

piuto più progressi materiali negli ultimi cento anni che in tutti i secoli precedenti, a partire dall'epoca di Omero. Ora possiamo viaggiare alla velocità di 70 miglia all'ora, in luogo di 6. Nel 1800, un abitante di Boston che avesse desiderato colloquiare con un abitante di Filadelfia avrebbe dovuto recarsi di persona in quella città, e il viaggio sarebbe durato un mese. Ora la questione si risolve in soli cinque minuti, per mezzo del telefono». E dalla prospettiva favorevole che offriva la conclusione del secolo, Hearst volgeva indietro lo sguardo per «ammirare le glorie di cui la meravigliosa opera degli ultimi cento anni non è stata che un preambolo».

Il XIX secolo ci ha portato la ferrovia, la nave a vapore, il telefono, il fonografo, le macchine rotative per la stampa, la fotografia, la macchina per cucire, la mietitrebbia, il sistema di produzione su scala industriale, le corazzate, il siluro, la trasmissione elettrica dell'energia, il tram, la luce elettrica, la ferma militare obbligatoria delle nazioni europee, e il sindacato industriale. Immaginate che la società odierna venga privata di tutte queste cose, e cercate di figurarvi il risultato.

Il XIX secolo è stato un nuovo Rinascimento. La mente umana vi è stata stimolata a un grado di attività così intenso quale mai si era raggiunto prima, se non nell'epoca di Pericle e in quella di Michelangelo. È stata un'età tempestosa e difficile. Le nuove invenzioni che hanno consentito all'uomo di lavorare con intensità cinquanta volte superiore rispetto al passato gli hanno portato salari più generosi, ma certo non cinquanta volte maggiori. Il lavoratore è scontento perché non ottiene i benefici che gli spetterebbero dall'incremento della produzione, il datore di lavoro maledice la propria avidità perché guadagnare più di suo nonno non lo soddisfa ancora; e così azzuffandosi e trascinandosi a vicenda, l'uno e l'altro procedono lentamente verso un futuro migliore.[26]

Gli anni più difficili dell'umanità erano ormai alle spalle, annunciava il ricco americano, esortando ad accogliere con gioia «l'età dell'oro che è alle porte». Nella parte del mondo chiamata Occidente, molti condividevano questa ottimistica previsione per il nuovo secolo. «Occidente» designava allora non tanto una collocazione geografica, quanto piuttosto la dimensione territoriale della modernità, cioè le società e gli Stati del continente europeo, dove la civiltà moderna era sorta e si era sviluppata, per diffondersi nel resto del mondo.

Le meraviglie del XIX secolo sarebbero state sorpassate dalle meraviglie del XX. Il filosofo, l'artista, il sociologo, affermava la rivista «L'Italia moderna» nel 1907, sanno «che dalle meraviglie sorgono altre meraviglie»; l'esposizione parigina aveva celebrato l'«epico funerale del secolo XIX», dando lo «spettacolo grandioso dell'epilogo di cento anni di lavoro, di lotte, di vittorie, di trionfi», che a molti erano forse parsi «la somma completa di tutti i dati della potenzialità umana». In realtà, commentava la rivista, il XIX secolo, «il titano famoso, con tutta la sua superiorità, non è stato che un grande iniziatore, un pioniere, un cercatore febbrile, un seminatore di progetti e di idee, che il secolo XX, più scientifico, più positivo, più ponderato e meno idealista e sentimentale, realizzerà».[27] Erano in molti a pensarla così all'alba del Novecento. E subito i fatti confermarono la previsione, con la prosecuzione di nuove scoperte e conquiste nel campo dei trasporti, delle comunicazioni e delle conoscenze scientifiche dell'uomo e del mondo. Il 14 dicembre 1900, a un convegno, lo scienziato tedesco Max Planck illustrò la sua nuova teoria quantistica, dimostrando che l'energia era emanata dagli atomi non in un flusso continuo ma in modo discontinuo, con particelle distinte e costanti, i quanti. Cinque anni dopo, avvalendosi di questa scoperta, un altro fisico tedesco, Albert Einstein, espose la teoria speciale della relatività, secondo la quale lo spazio e il tempo non erano assoluti, ma dipendevano dal moto dell'osservatore. Era l'inizio di una rivoluzione scientifica, che avrebbe radicalmente modificato la concezione dell'universo assoluto e immutabile, sostituendola con quella di un universo in movimento e in mutamento continuo. Movimento e mutamento erano, in ogni senso, l'essenza della modernità. E la loro velocità ne divenne un'altra manifestazione essenziale: «Il risparmio del tempo e l'abbreviazione dello spazio» scriveva nel 1905 il sociologo Mario Morasso «stanno ormai fra le supreme finalità della nostra esistenza».[28]

Il desiderio ardente di far presto, l'urgenza della fretta assediano talmente l'anima nostra, che il problema della velocità è il più studiato, che le invenzioni e le scoperte le quali direttamente o indirettamente producono aumento di rapidità sono le più favorite, sono quelle che fanno più chiasso e più han fortuna, che ottengono più alte celebrazioni, che vengono subitamente poste in pratica. Sui giornali, sulle riviste tecniche, noi cerchiamo ogni mattina l'annunzio di qualche nuovo ritrovato che ci dia modo di muoverci nello spazio più velocemente di quanto ora

ci sia consentito; ogni notizia che ci riferisca intorno a qualche record *battuto, intorno a qualche forte corridore o conduttore che è riuscito a percorrere il chilometro in qualche secondo di meno, ci trascina all'applauso come per qualche magnifica vittoria, e se poi apprendiamo che effettivamente mercé un nuovo ordigno è resa possibile a ognuno una più ingente velocità, ci sentiamo rallegrati come di qualche vantaggio définitivamente acquisito, salutiamo l'informazione come una buona novella, l'invenzione come un inestimabile beneficio.*[29]

L'intensificazione della rapidità dei mezzi di trasporto esprimeva la frenesia dell'uomo moderno per la velocità. Nel 1900 le automobili erano circa diecimila in tutto il mondo; un decennio dopo erano circa due milioni, di cui un milione negli Stati Uniti e mezzo milione circa in Europa. A Londra, il numero delle vittime del traffico aumentò da 759 nel periodo 1892-1896 a 1692 nel periodo 1907-1911. Nel 1906 fu introdotta in Gran Bretagna la patente di guida e la velocità massima consentita sulle strade pubbliche fu limitata a 32 chilometri all'ora. Nello stesso anno fu effettuata la prima gara automobilistica, la 24-ore di Le Mans, che fu vinta da una vettura Renault alla velocità di 100 chilometri all'ora. I treni avevano superato la velocità dei 100 chilometri orari, e fin dall'inizio del secolo iniziò l'elettrificazione sperimentale di alcune reti ferroviarie. Anche nel trasporto pubblico urbano ci fu l'elettrificazione delle linee tranviarie e la costruzione di metropolitane sotterranee. I primi 13 chilometri della metropolitana di Parigi furono inaugurati nel luglio 1900, per l'esposizione universale. Nel 1904 fu completato il primo tracciato della Transiberiana, la ferrovia più lunga del mondo, con i suoi 8300 chilometri da Mosca a Vladivostok. La Transiberiana rendeva possibile un collegamento ferroviario che da Lisbona, sull'Atlantico, attraversando l'Europa centrale, la Russia e la Manciuria, giungeva fino al Pacifico. Due anni dopo fu inaugurato il traforo del Sempione, fra la Svizzera e l'Italia: con i suoi 19.801 metri era la galleria ferroviaria più lunga del mondo, una nuova importante arteria di comunicazione fra l'Europa centrale e il Mediterraneo. Nei trasporti marittimi, i piroscafi a vapore, poi con motore a combustione interna, più veloci e più sicuri, sostituirono con progressiva rapidità le navi a vela, con una notevole riduzione nei tempi di percorrenza, specialmente sulle rotte transoceaniche.

Tempo e spazio apparivano annullati dalla simultaneità della comunicazione elettromagnetica. Nel 1900 vi erano nel mondo 6 milioni di cavi telegrafici, rispetto ai 160.000 chilometri del cinquantennio precedente, e nel 1914 mezzo milione di cavi telegrafici sottomarini attraversavano gli oceani mettendo in comunicazione i continenti. Fra il 1900 e il 1910, gli apparecchi telefonici in uso negli Stati Uniti aumentarono da poco più di 1 milione ad oltre 7 milioni. Nel 1910 vi erano 12 milioni di posti telefonici nel mondo, dei quali 3 milioni in Europa. Nel 1901 Guglielmo Marconi, inventore del telegrafo senza fili, trasmise per la prima volta una comunicazione senza fili attraverso l'Atlantico.

Nel 1873 lo scrittore francese Jules Verne aveva immaginato che si potesse fare il giro del mondo in ottanta giorni: venti anni dopo, un giornalista americano lo realizzò in sessanta. Quaranta anni dopo, nel 1902, quando i rappresentanti di vari paesi europei si riunirono per progettare un viaggio in treno da Parigi a Pechino, fu calcolato che, grazie al progresso dei mezzi di trasporto e delle telecomunicazioni, il giro del mondo avrebbe potuto essere compiuto in quaranta giorni. La conquista dell'aria avrebbe ridotto ancora di più il tempo necessario per compiere il periplo del globo.

Nel 1900 il conte Ferdinando von Zeppelin mise in volo il primo dirigibile, sostenuto a gas, con una struttura rigida a forma di grande sigaro, che prese il suo nome; nel 1906 lo Zeppelin volò per otto ore, e quattro anni dopo iniziò regolari voli commerciali su lunga distanza. Nel dicembre 1903 una rivista italiana pubblicò il testo di un'immaginaria conferenza sul XX secolo tenuta nell'anno 3000: «I progressi nella rapidità delle comunicazioni» asseriva l'immaginario conferenziere del 3000 «sarebbero qui assai interessanti a descriversi, ma l'ora ci sprona. Basterà dire che il secolo XX ebbe anche il merito di risolvere il grande problema della navigazione aerea; non la vide, è vero, divenire d'uso comune, poiché ancora mancavano taluni perfezionamenti che la pratica andò poi suggerendo».[30]

Il 17 dicembre di quello stesso anno, in un campo dell'Ohio, due costruttori di biciclette, i fratelli Orville e Wilbur Wright, effettuarono il primo volo umano, con un aeroplano di loro invenzione, al quale avevano applicato un motore a combustione interna: il volo durò 59 secondi su un percorso di 260 metri. Sei anni dopo, l'ingegnere francese Louis Blériot trasvolò per la prima volta la Manica. L'anno successivo un aereo compiva il primo viaggio senza scalo da Parigi a Londra. Nel

1914, nel volo in aereo furono superati i 1000 chilometri di distanza, i 200 chilometri orari di velocità, le 13 ore di durata del volo e i 6000 metri di altezza. Era cominciata l'era dell'aviazione. Una rivista italiana scrisse nel 1907: «La più meravigliosa vittoria del XX secolo sarà la conquista dell'aria».[31]

Macchina, mutamento, movimento, velocità: queste realtà della civiltà moderna, trasfigurate in simboli e metafore, divennero la nuova poetica del più modernista fra i movimenti di avanguardia che iniziarono all'alba del XX secolo: il futurismo, fondato nel 1909 dal poeta italiano Filippo Tommaso Marinetti. Il primo *Manifesto* del futurismo, pubblicato dal giornale parigino «Le Figaro» il 20 febbraio 1909, iniziava con la descrizione di una veloce corsa in automobile, corsa che si concludeva in un fossato, dal quale i futuristi uscivano «contusi e fasciate le braccia ma impavidi» per dettare «agli uomini *vivi* della terra» i comandamenti del futurismo.

1) Noi vogliamo cantare l'amor del pericolo, l'abitudine all'energia e alla temerità.

2) Il coraggio, l'audacia, la ribellione saranno elementi essenziali della nostra poesia.

3) La letteratura esaltò fino a oggi l'immobilità pensosa, l'estasi e il sonno. Noi vogliamo esaltare il movimento aggressivo, l'insonnia febbrile, il passo di corsa, il salto mortale, lo schiaffo e il pugno.

4) Noi affermiamo che la magnificenza del mondo si è arricchita di una bellezza nuova: la bellezza della velocità. Un'automobile da corsa col suo cofano adorno di grossi tubi simili a serpenti dall'alito esplosivo ... un'automobile ruggente, che sembra correre sulla mitraglia, è più bella della Vittoria di Samotracia.

5) Noi vogliamo inneggiare all'uomo che tiene il volante, la cui asta ideale attraversa la Terra, lanciata a corsa, essa pure, sul circuito della sua orbita.

6) Bisogna che il poeta si prodighi, con ardore, sfarzo e munificenza, per aumentare l'entusiastico fervore degli elementi primordiali.

7) Non v'è più bellezza, se non nella lotta. Nessuna opera che non abbia carattere aggressivo può essere un capolavoro. La poesia deve essere concepita come un violento assalto contro le forze ignote, per ridurle a prostrarsi davanti all'uomo.

8) Noi siamo sul promontorio dei secoli! ... Perché dovremmo guar-

darci alle spalle, se vogliamo sfondare le misteriose porte dell'Impossibile? Il Tempo e lo Spazio morirono ieri. Noi viviamo già nell'assoluto, poiché abbiamo già creata l'eterna velocità onnipresente.[32]

I futuristi esaltavano la modernità in ogni suo aspetto, come un tumultuoso, inevitabile, irreversibile movimento di trasformazione radicale del mondo, che doveva liberare l'uomo dal passato per proiettarlo verso l'avvenire in una perpetua lotta per la conquista di nuove mete, sempre più alte e sempre più ardite. Per questo i futuristi esaltavano la violenza e la guerra come esercizio individuale e collettivo di energia per distruggere il vecchio mondo e creare l'uomo nuovo. Le loro grida bellicose suonavano però soltanto rumorose e scandalose fra gli altri esaltatori della modernità, che dal progresso si attendevano invece una nuova era di pace e di solidarietà fra gli esseri umani, accomunati nell'impresa di proseguire la marcia verso l'abolizione dei mali che ancora affliggevano l'umanità, dalle disuguaglianze sociali alla povertà, dalla violenza dei criminali alla guerra dei popoli.

Alla vigilia del nuovo secolo, dal 18 maggio al 29 luglio 1899, si era svolta all'Aia la prima Conferenza internazionale per la pace. Era stata convocata per iniziativa del giovane zar Nicola II, autocrate dell'impero russo, salito al trono quattro anni prima. Vi parteciparono ventisei Stati, che conclusero poco quanto ad accordi per ridurre gli armamenti, ma si impegnarono genericamente a perseguire la sistemazione pacifica delle controversie internazionali. Nel 1901 fu assegnato il primo premio Nobel per la pace. Il fondatore del premio, Alfred Nobel, ingegnere svedese, inventore della dinamite, aveva accumulato miliardi con le sue fabbriche di esplosivi: il premio fu condiviso dal fondatore della Croce Rossa, lo svizzero Jean-Henri Dunant, e dal fondatore della Ligue Internationale et Permanente de la Paix, il francese Frédéric Passy, che sei anni prima, riferendosi alla corsa agli armamenti fra le grandi potenze, aveva ammonito che sarebbe bastato «un incidente imprevisto, un caso ineluttabile, perché le scintille cadano in un attimo ... su quei mucchi di materiale infiammabile che si stanno follemente ammassando ... e facciano saltare in aria, fino al cielo, tutta l'Europa».[33] Nel 1907, il premio Nobel per la pace fu attribuito all'italiano Ernesto Teodoro Moneta.

Molti credevano o speravano, allora, che il progresso della modernità

avrebbe favorito il regresso della bellicosità fra le classi e fra i popoli, dando soluzioni pacifiche ai loro conflitti. Tale fu l'auspicio formulato nel 1902 da intellettuali e uomini di scienza di vari paesi, ai quali una rivista italiana aveva chiesto di esprimere un parere sul secolo che stava iniziando. «Il secolo che sorge» rispose Anatole Leroy-Beaulieu, eminente storico francese, «si presenta come un'era positiva, come un'era pratica e realista – ma noi gli perdoneremo volentieri, purché questo spirito positivo l'aiuti a preservarlo dall'utopia, purché tale realismo esso lo sappia mettere a servizio d'un alto ideale, essendo solo a questa condizione che si fanno le grandi cose e le grandi epoche.»

Il compito del XX secolo sarà di riavvicinare gli uomini e di riavvicinare i popoli. Riavvicinare gli uomini, togliere i pregiudizi e gli odii di classe, conciliare i diritti e gli interessi dell'individuo con gli interessi e i diritti della società, senza sacrificare ai socialisti ciò che costituisce l'onore dell'uomo e il valore della civiltà: l'autonomia della personalità umana. Così pure, riavvicinare i popoli, sradicare gli odii nazionali distruggendo i pregiudizi nazionali, stringere fra gli Stati dei legami morali e materiali, sbozzare se non conchiudere, per la pace del genere umano, delle unioni e delle federazioni internazionali, senza sacrificare all'internazionalismo livellatore ciò che forma la legittima cura d'ogni patriota, e ciò che fa la forza e il genio dei popoli moderni: la loro personalità nazionale. Poiché, considerandoli dall'alto, i due grandi problemi della politica contemporanea, il problema internazionale e il problema sociale, hanno tutti e due gli stessi dati e devono tutti e due ricevere una soluzione analoga: avvicinare gli uomini e avvicinare i popoli; fondare, nello stesso tempo, la pace sociale e la pace internazionale; stabilire fra gli Stati, come fra gli individui, il regno del diritto e della giustizia, opera duplice e grande che non può essere compiuta che dallo spirito d'amore e dallo spirito di libertà, dal raffreddamento delle intolleranze e degli egoismi, dalla restaurazione delle idee morali e dal concorso di tutte le forze morali.[34]

Questo ideale non appariva utopico all'inizio del Novecento. Al contrario, c'erano fondati motivi per sperare nella possibilità della sua realizzazione in un futuro non lontano.

All'alba del nuovo secolo, erano trascorsi tre decenni senza guerre né rivoluzioni sul continente europeo, che per millenni era stato il campo

di battaglia di periodici e sanguinosi conflitti. Anche se le potenze europee avevano conquistato con le armi nuovi territori per i loro imperi, e si tenevano pronte alla guerra accumulando armi moderne sempre più potenti nei loro arsenali, all'inizio del 1900 i loro governanti dichiaravano, concordi, di voler conservare la pace. Allo stesso modo, nella retorica i partiti socialisti predicavano la lotta di classe e l'inevitabilità della rivoluzione sociale che avrebbe abbattuto il capitalismo, ma nella realtà praticavano una politica che cercava di conquistare pacificamente, attraverso il parlamento e le organizzazioni sindacali, migliori condizioni di vita per i lavoratori, rinviando a un futuro remoto l'avvento della rivoluzione per abbattere il capitalismo e costruire il socialismo.

La civiltà moderna aveva generalmente migliorato le condizioni di vita per un numero sempre più grande di uomini, quanto meno nei paesi progrediti. Niente più epidemie, niente più carestie, niente più morte di massa per epidemia e per carestia nei paesi civilizzati. Il progresso dell'industria e dell'agricoltura, il regresso della mortalità favorito dalle scoperte della medicina, l'innalzamento delle speranze di vita, il miglioramento dell'alimentazione e dell'igiene, nuove riforme politiche e leggi sociali che ampliavano la partecipazione dei cittadini alla scelta dei governanti e proteggevano i lavoratori, le donne e i bambini: tutti questi aspetti tipici della civiltà moderna, negli anni di trapasso da un secolo all'altro, confortavano e alimentavano la fiducia nell'avvento prossimo di una società più giusta in un mondo più pacifico.

La modernità trionfante avrebbe esteso all'intera umanità i doni del progresso realizzato nel continente europeo e nei paesi più avanzati dell'Occidente, dove i popoli erano stati liberati dai flagelli che per millenni avevano falciato milioni di vite umane. E non ci sarebbero più state neppure guerre sterminatrici. «Il XX secolo» prevedeva il magnate Hearst «vedrà probabilmente la fine delle guerre. Tutte le razze barbare del mondo saranno civilizzate ... È certamente motivo di soddisfazione l'aver vissuto i difficili anni che stanno per terminare, ma ce ne separeremo con gioia per accogliere l'età dell'oro che è alle porte.»[35]

Su tutti i popoli del mondo si sarebbe riverberata la luce benefica ed emancipatrice dello splendore che emanava dalla civiltà razionale dell'uomo moderno, europeo e occidentale. La reciproca conoscenza dei popoli, in un mondo unificato dalla civiltà moderna, avrebbe agevolato il cammino dell'umanità verso la pace.

L'ottimismo della fede nel progresso, confortato dai miglioramenti reali che erano avvenuti nelle società modernizzate, trovava la sua originale espressione estetica nello stile sinuoso e sfavillante dell'Art nouveau, nella luminosità armoniosa dei paesaggi impressionisti, nell'esuberanza decorativa della nuova architettura e soprattutto nella vivacità cromatica dell'estetica del «manifesto», un nuovo genere d'arte tipico della modernità. I manifesti pubblicizzavano le sempre più frequenti mostre ed esposizioni dedicate alle nuove macchine, come le biciclette e le automobili; alle grandi opere del progresso, come il traforo del Sempione nel 1906; alla produzione industriale, all'igiene e ai grandi eventi nazionali, come le esposizioni per il cinquantenario dell'unità d'Italia nel 1911. Erano messaggeri della nuova età dell'oro che stava iniziando, in cui l'uomo moderno, sano, robusto, volitivo, dallo sguardo intelligente, luminoso e deciso, come appariva nelle figure maschili della cartellonistica, avrebbe vinto la povertà, superato le disuguaglianze, eliminato le ingiustizie, creato un mondo nuovo di pace, di armonia, di laboriosa attività e di sempre nuove scoperte e nuove conquiste nella scienza e nella conoscenza. Forse più di qualsiasi altra produzione artistica, la cartellonistica pubblicitaria, con i suoi colori sgargianti, le sensualità di floridi corpi femminili nudi o velati, la virilità sana e muscolosa dei nudi maschili, il rigoglio primaverile dello stile floreale, esprimeva e comunicava efficacemente la gioia di vivere nell'epoca bella della modernità trionfante.

Capitolo secondo

LA BARBARIE DELLO SPLENDORE

Lo splendore della civiltà europea, artefice della modernità trionfante, rifulse nell'esposizione universale del 1900 come mai era avvenuto nelle precedenti esposizioni universali che si erano tenute in Europa o negli Stati Uniti.

All'alba del Novecento, il primo secolo mondiale nella storia dell'uomo, l'Europa era il centro del mondo. Era l'Europa imperiale.

Cento anni prima, negli atlanti geografici ampie regioni dell'Asia settentrionale, dell'Africa e dell'Australia erano lasciate in bianco: erano *terra incognita*. Cento anni dopo, non c'erano più terre e mari da scoprire sui 510 milioni di chilometri quadrati della superficie totale del globo. Rimanevano solo da esplorare le regioni più remote e impervie, dai poli alle più alte catene montuose, e nelle profondità dei mari. Quando iniziò il XX secolo, qualsiasi territorio del pianeta era investito dalla curiosità scientifica, dall'avidità economica, dall'ambizione politica e dalla vocazione missionaria degli europei e dei discendenti degli europei, che si erano trapiantati in ogni parte del mondo.

L'esaurimento delle frontiere da conquistare, i nuovi e più veloci mezzi di trasporto che univano i continenti in tempi sempre più brevi, la diffusione del telegrafo e del telefono, che avevano ridotto i tempi di comunicazione fra le più lontane regioni del pianeta: tutti questi fatti della modernità avevano reso il globo più piccolo e anche più affollato per la prodigiosa crescita della popolazione mondiale, come mai era avvenuto in nessuna epoca del passato.

L'umanità aveva impiegato millenni per avvicinarsi alla cifra di 1 mi-

liardo di abitanti, mentre in soli cento anni, dal 1800 al 1900, la popolazione mondiale era aumentata di circa 700 milioni, passando da 906 milioni a 1 miliardo e 608 milioni, e fra il 1900 e il 1914, arrivò a 1 miliardo e 800.000.

Oltre che più affollato, il globo era divenuto anche più unito. I continenti erano connessi da una fitta rete di collegamenti stabili, che integravano tutte le regioni del mondo entro un sistema globale, dominato dall'egemonia mondiale della civiltà europea, fondata sul primato dell'industria, del commercio e delle armi. Le potenze coloniali si dividevano circa l'80 per cento del pianeta: quasi tutta l'Africa, gran parte dell'Asia meridionale, l'intera Oceania, metà del continente nordamericano. E ovunque sventolasse una bandiera europea, predominava la civiltà europea. Dall'Europa avevano avuto inizio l'esplorazione, la conquista e la trasformazione del pianeta. Attorno all'Europa imperiale ruotavano i destini del mondo.

All'inizio del Novecento, civiltà era sinonimo di modernità, modernità era sinonimo di europeo, ed europeo era sinonimo di occidentale, perché nel vecchio continente aveva avuto origine la civiltà moderna che si era trapiantata a occidente, nel Nuovo Mondo, attraverso i discendenti dei primi coloni giunti dopo Colombo, ai quali si aggiunsero oltre sessanta milioni di europei, che emigrarono in America durante l'Ottocento, andando a irrobustire le «nuove Europe» del continente americano. E moderni erano considerati quei popoli né europei né occidentali, che avevano cominciato a imitare gli occidentali, cercando di assimilarne la civiltà: la scienza, la tecnica, la mentalità sperimentale, lo spirito di curiosità e di conquista, e talvolta, per alcuni aspetti, anche la cultura.

La cultura storica europea, che si era sviluppata vigorosamente dalla metà del Settecento e soprattutto nel corso dell'Ottocento, rifletteva, nella sua prospettiva del passato, l'orgogliosa consapevolezza della superiorità del continente sul resto del mondo. La stessa scansione convenzionale delle grandi epoche storiche in età antica, moderna e contemporanea, divenuta canonica nella storiografia, era lo schema eurocentrico di una storia universale che aveva origine dall'Europa e culminava nel primato della civiltà europea, di fronte alla quale tutte le altre erano considerate vestigia del passato, rovinate e sepolte, oppure residui viventi ma agonizzanti, che dovevano essere sradicati per lasciare libero il cammino all'avanzata della civiltà europea. Occiden-

talizzare equivaleva a civilizzare, a modernizzare, a modellare le società e le popolazioni degli altri continenti secondo i principi, i valori e le istituzioni della civiltà europea, la civiltà e la morale universali dell'umanità moderna.

Un létterato francese, Maurice Muret, riflettendo sulla «morale umana» come era apparsa all'esposizione di Parigi, citò il filosofo tedesco Friedrich Nietzsche. Le trasformazioni avvenute negli ultimi cento anni nel mondo occidentale ed esibite nei padiglioni dell'esposizione, scriveva Muret, illustravano «magnificamente la teoria delle due morali formulata dal Nietzsche: la *morale degli schiavi* inaugurata dal cristianesimo che si sovrappone a poco a poco alla *morale dei padroni*, fiorita nell'antichità». Giudicando i progressi compiuti dalla civiltà moderna, Muret riteneva di poter affermare che «il secolo XIX segnerà nella storia un passo decisivo nella *morale degli schiavi*» perché nei cento anni trascorsi il mondo era diventato «rapidamente più umano e pietoso, e pochi padroni in Europa rimpiangono ancora la trasformazione che avviene». Muret osservò che nel Padiglione delle armate di terra e di mare, dove erano mescolati insieme «fucili, obici, cannoni, lazzaretti mobili, strumenti di chirurgia, tavole per operazioni», mettendo così in evidenza «il bene accanto al male, il rimedio accanto alla sofferenza», i visitatori si interessavano molto più «alle pittoresche ambulanze della Croce Rossa che ai formidabili ammassi di proiettili e di macchine diverse» e prestavano «maggiore attenzione alle tristi realtà della guerra che ai gloriosi fumi dell'eroismo e della vittoria». Ciò dimostrava, secondo il letterato, che la guerra non era più considerata «come un ordine essenziale del meccanismo universale, ma come una triste necessità, uno sforzo disperato, una specie di operazione necessaria alla quale si deve ricorrere solo quando tutti i mezzi naturali e tutti i tentativi di conciliazione sono falliti». Eppure, aggiungeva Muret, c'era «un campo nel quale la *morale dei padroni* continua a trionfare e dove la guerra ha conservato il carattere spietato e selvaggio che aveva poco tempo fa nei conflitti europei: le colonie».[1]

In effetti, mentre a Parigi la civiltà moderna celebrava l'alba di un nuovo secolo di luminoso progresso, inneggiando alla solidarietà dei popoli in pacifica competizione per il benessere comune dell'umanità, la Gran Bretagna combatteva nel sud dell'Africa una logorante e brutale guerra contro i boeri, fieri contadini calvinisti, discendenti dai co-

loni olandesi del XVI secolo, che in Africa meridionale, nel Transvaal, avevano creato due repubbliche indipendenti, resistendo agli aggressivi tentativi di assoggettamento da parte dell'impero britannico. Gli inglesi avevano messo gli occhi sulle ricche miniere di oro e di diamanti, che erano state scoperte in quelle regioni. La guerra era stata iniziata dai boeri l'anno precedente l'inaugurazione dell'esposizione parigina, per reagire alle imposizioni inglesi. Un visitatore dell'esposizione, descrivendo il padiglione del Transvaal, aveva elogiato «questo piccolo popolo biblico, emigrante in massa dalla Colonia del Capo, con una lunga fila dei suoi carri tirati da buoi per fuggire la dominazione inglese e cercare una nuova patria ... Noi desideriamo sinceramente che prima che l'Esposizione si apra la guerra feroce che si combatte in quella terra lontana sia terminata».[2]

Per diciotto mesi i boeri erano riusciti a tener testa alla più grande potenza imperiale del mondo, umiliandola. Poi, due mesi prima della chiusura dell'esposizione parigina, gli inglesi, forti di quasi 400.000 soldati contro 60.000 combattenti boeri, riuscirono a sconfiggerli, annettendo le due repubbliche ai loro domini coloniali. I boeri non riconobbero l'annessione e impegnarono per altri diciotto mesi, in una dura guerriglia, le truppe britanniche, che reagirono con spietata brutalità: decine di villaggi e migliaia di fattorie furono incendiati per dare la caccia ai guerriglieri e a chi li aiutava; ci furono rappresaglie con esecuzioni sommarie di civili accusati di sostenere la guerriglia e la popolazione civile fu raccolta in campi di concentramento, circondati da filo spinato e controllati da torrette con guardie armate. Circa 120.000 boeri, fra donne, vecchi e bambini, furono ammassati in questi campi, dove quasi 30.000 si ammalarono e morirono. Di questi, 20.000 non avevano più di quindici anni. Il capo dell'opposizione liberale in parlamento, Sir Henry Campbell-Bannerman, definì «barbari» i metodi adoperati dall'esercito inglese nei confronti della popolazione civile. La guerra ebbe termine nel maggio 1902: il bilancio di vite umane fu di 100.000 vittime fra i 365.000 soldati imperiali e gli 82.000 coloniali impegnati nel conflitto e nella repressione della guerriglia; più di 7000 furono i morti fra gli 87.000 combattenti boeri, cui vanno aggiunte le vittime dei campi di concentramento.[3]

L'opinione pubblica europea, che in quell'occasione aveva condannato la brutalità dell'esercito inglese, fu invece unanime nell'applaudire, nell'estate del 1900, all'intervento militare congiunto delle maggio-

ri potenze europee, insieme agli Stati Uniti e al Giappone, per liberare gli stranieri assediati, nel quartiere delle ambasciate a Pechino, da bande di rivoltosi cinesi chiamati *boxers*, che dalla fine del 1899 avevano dato vita a un movimento insurrezionale antioccidentale e anticristiano, per impedire l'introduzione della modernità in Cina. I rivoltosi avevano incendiato chiese e aziende commerciali straniere, massacrando religiosi, donne e bambini occidentali e facendo vittime anche fra i cinesi convertiti al cristianesimo. Il 20 giugno 1900, dopo l'uccisione dell'ambasciatore tedesco da parte di un soldato cinese, i *boxers*, insieme a truppe regolari, avevano assediato a Pechino il quartiere delle legazioni, dove si erano rifugiati gli stranieri e alcune migliaia di locali. L'assedio durò fino al 14 agosto, quando il corpo di spedizione internazionale, formato da militari tedeschi, russi, americani, inglesi, francesi, austriaci, italiani e giapponesi, al comando di un generale tedesco, occupò la capitale, liberò le legazioni e represse duramente la rivolta xenofoba, saccheggiando e incendiando il palazzo imperiale. Alle truppe tedesche inviate in Cina l'imperatore Guglielmo II aveva ordinato: «Nessuna pietà! Niente prigionieri! Chi cade nelle vostre mani sia annientato! Come mille anni fa gli unni, guidati da Attila, si procurarono quella fama che tuttora risuona possente nella tradizione e nella leggenda, così ora, per virtù vostra, il nome di "tedeschi" possa affermarsi per mille anni in Cina, affinché un cinese non osi mai più guardare negli occhi un tedesco».[4] Molte città della Cina settentrionale furono occupate e saccheggiate dalle truppe straniere. Metà del corpo di spedizione internazionale era costituito da soldati giapponesi, diecimila su ventimila. Sconfitto e umiliato, il millenario impero cinese, debole e decadente nell'immobilità del suo splendore arcaico, dovette aprire il territorio alla prepotente penetrazione commerciale e militare delle potenze moderne. Già cinque anni prima, il Giappone gli aveva inflitto una grave sconfitta militare, togliendogli Formosa e le isole Pescadores.

All'esposizione di Parigi, come fu osservato, per «una delicata attenzione degli organizzatori della mostra, il Giappone non è a contatto immediato con la Cina, ma ne è separato dalla mostra egiziana».[5] E distanti furono situati anche i padiglioni degli Stati Uniti e della Spagna: infatti, soltanto due anni prima, nel 1898, il nascente imperialismo americano aveva sconfitto la Spagna, togliendole quanto ancora rimaneva del suo impero coloniale: le Filippine, Cuba e Portorico.

Il Giappone e gli Stati Uniti erano le più giovani potenze imperialiste del nuovo secolo, e avevano conquistato con la guerra il diritto a considerarsi alla pari delle grandi potenze imperiali europee, la Gran Bretagna e la Francia. All'inizio del Novecento, quasi tutto il continente africano, gran parte dell'Asia meridionale, dall'oceano Indiano al Pacifico, e quasi tutta l'Oceania erano divisi fra gli Stati coloniali europei.

Le nuove guerre di conquista imperialista furono condotte spesso con spietata ferocia. Ovunque, sotto qualsiasi bandiera, la conquista e il dominio coloniali furono accompagnati da massacri di nativi, considerati di razza inferiore se non addirittura meno che umani. Nei confronti delle razze ritenute inferiori c'era chi nutriva propositi paternalistici di civilizzazione e chi, invece, reputava che l'unico vantaggio per la civiltà fosse sterminarle. Di questa opinione era il generale Lothar von Trotha, incaricato nel 1904 dal governo di Berlino di reprimere la ribellione degli herero nella colonia tedesca del Tanganica: «L'esercizio della violenza, del terrorismo e perfino della macabra ferocia era ed è la mia politica» aveva proclamato il generale. «Distruggo le tribù africane con fiumi di sangue e fiumi di denaro. Solo perseguendo questa pulizia può emergere qualcosa di buono, che rimarrà.» Su una popolazione di 80.000 herero, 30.000 morirono in combattimento, altri 10.000 uomini perirono in prigione o nei campi di lavoro, insieme a 15.000 donne e bambini; migliaia di altri herero furono sterminati dalla fame e dalla mancanza di cure. Secondo il censimento effettuato nella colonia nel 1910, l'80 per cento degli herero che vi abitavano all'inizio del secolo, era stato annientato.[6]

Gli imperialisti del mondo antico, come i romani, non si erano comportanti diversamente, osservava il Marlow del romanzo *Cuore di tenebra*, pubblicato nel 1899 in lingua inglese dal romanziere di origine polacca Joseph Conrad, già capitano di mare, che conosceva a fondo il sistema di dominio coloniale. Quel che distingueva i nuovi imperialisti, aggiungeva Marlow, era la modernità dei mezzi e dei metodi adoperati nel massacro e nel dominio, «la devozione all'efficienza» e, soprattutto, «l'idea».

Quello che ci salva è l'efficienza – la devozione all'efficienza. Ma quei tipi [i romani] *non valevano molto, davvero. Non erano colonizzatori; ho l'impressione che la loro amministrazione consistesse esclusivamente nello spremere, e nient'altro. Erano conquistatori, e a ciò oc-*

corre solo la forza bruta – nulla di cui vantarsi, quando l'avete, poiché la vostra forza è solo un accidente che nasce dalla debolezza altrui. Arraffavano quel che potevano prendere per amor di quel che c'era da prendere. Non si trattava che di rapina a mano armata, di omicidio aggravato fatto su vasta scala, e di uomini che agivano alla cieca – come si conviene a coloro che affrontano delle tenebre. La conquista della terra, che soprattutto significa toglierla a coloro che hanno una carnagione diversa o un naso un po' più schiacciato del nostro, non è una gran bella cosa se la scrutate a fondo. Ciò che la redime è soltanto l'idea. Un'idea che l'appoggi; non una finzione sentimentale ma un'idea; e una fede disinteressata in quell'idea – qualcosa che si possa innalzare, e davanti alla quale ci si possa inchinare, e alla quale offrire sacrifici ... [7]

Gli imperialisti non consideravano la conquista coloniale e la ferocia nei confronti degli indigeni una forma di barbarie. Il colonialismo, per loro, era un'idea che apparteneva alla civiltà e alla modernità, come lo era il progresso della scienza e della tecnica. Anzi, i fautori e gli apologeti del nuovo imperialismo lo giustificavano come necessario veicolo di incivilimento per le popolazioni sottomesse. Con presupposti analoghi era avvenuta, fin dal XVI secolo, l'espansione coloniale; con la stessa mentalità gli Stati Uniti avevano esteso la civiltà moderna dall'Atlantico al Pacifico, sterminando le popolazioni dei nativi, e represso la ribellione anticoloniale nelle Filippine dopo il 1898.

Negli ultimi decenni dell'Ottocento, nuove teorie, che ritenevano di avere fondamento scientifico, furono elaborate per dimostrare la disuguaglianza fra le razze e il diritto delle razze superiori a dominare sulle inferiori. L'applicazione della teoria dell'evoluzione di Charles Darwin alla politica e alla società diede origine alle ideologie del «darwinismo sociale» che furono considerate le più scientifiche, e quindi le più moderne e civili interpretazioni della storia e delle relazioni fra i popoli. Il «darwinismo sociale» diede una vernice di scientificità alle teorie razziste, proclamando che la lotta per la vita e il trionfo del più forte erano una legge necessaria della storia e del progresso. La guerra era parte integrante di questa lotta, altrettanto necessaria per la selezione del più forte e per l'avanzare della civiltà.[8] Tali teorie erano condivise sia dai conservatori sia dai liberali. Nel 1898, il primo ministro britanni-

co Lord Salisbury, che pure era avverso al fanatismo imperialista, teorizzava in un importante discorso pubblico la legittimazione della legge del più forte nei rapporti fra i popoli.

Nel mondo le nazioni si possono grosso modo dividere in nazioni vitali e in nazioni morenti. Da una parte vi sono grandi paesi che progrediscono ogni anno in potenza, entità di domini e benessere, perfezionando sempre di più la loro organizzazione. La ferrovia ha fornito a questi paesi la possibilità di concentrare in qualsiasi punto l'intero effettivo militare e di raccogliere eserciti che per numero di uomini e per potenza un tempo non erano nemmeno immaginabili. La scienza ha offerto a questi eserciti armi il cui potere distruttivo è in continuo aumento ... Accanto a queste splendide organizzazioni, la cui forza sembra non possa essere scalfita e le cui rivalità in futuro potranno forse venire risolte solo mediante un sanguinoso confronto ... accanto a queste vi è un certo numero di comunità che io posso solo definire morenti.[9]

La fede nella superiorità della razza bianca era un pilastro della modernità trionfante. L'universalità della civiltà europea presupponeva l'affermazione della sua superiorità, rivendicata e legittimata in nome del progresso, della religione e della razza.

Il pregiudizio della superiorità razziale, anche quando non era esplicitamente professato, era comunque il tratto distintivo del colonialismo e dell'egemonia europea nel mondo. La difesa della sanità e dell'integrità della razza divenne nel corso dell'Ottocento l'assillo di molti intellettuali, filosofi, scienziati e uomini politici del continente, sia reazionari sia progressisti. E continuarono a esserlo all'inizio del nuovo secolo. A Darwin si richiamarono i medici inglesi Francis Galton e Karl Pearson, fondatori e promotori dell'eugenetica come scienza della preservazione della sanità della razza e dello sviluppo delle sue qualità superiori.[10] Ampia fu la loro influenza sulla scienza medica tedesca: nel 1904 iniziò le pubblicazioni in Germania l'«Archivio per la biologia razziale e sociale».[11] Nazionalismo e razzismo procedettero insieme in Gran Bretagna e in Germania, influenzandosi reciprocamente.[12] Nel 1899 Houston Stewart Chamberlain, un inglese germanizzato, adoratore e genero di Richard Wagner, il grande compositore e musicista di idee antisemite, pubblicò *Le fondamenta del XIX secolo*, un compen-

dio di teorie che esaltava la superiorità della razza ariana, individuando negli ebrei un pericolo per la sua integrità.[13]

Il razzismo e il darwinismo sociale, mescolati nell'eugenetica, fermentarono nell'imperialismo europeo e si diffusero anche nelle «nuove Europe» d'oltreoceano, specialmente negli Stati Uniti, che avevano imboccato con successo la via dell'imperialismo nella guerra contro la Spagna.[14] Anche l'imperialismo americano si alimentava di idee razziste, in gran parte importate dall'Europa. Il senatore John W. Daniel dichiarava nel 1899 che vi erano cose che né il tempo né l'educazione potevano cambiare, come le macchie del leopardo e le differenti qualità delle razze, «che Dio ha creato perché ciascuna, separatamente, svolga la propria missione per la civilizzazione del mondo».[15] In nome di Dio si giustificava il razzismo. E in nome del razzismo, cioè la preservazione del predominio delle razze superiori sulle inferiori, si giustificava il primato della civiltà moderna ritenuta la più alta e la più universale. L'universalismo della modernità trionfante aveva forti riserve pregiudiziali sull'universalità dei valori di libertà e di eguaglianza che la civiltà europea vantava come un aspetto fondamentale della sua superiorità.

Dal punto di vista dell'imperialista europeo o americano, preservare l'integrità e la superiorità della razza dominante significava preservare la potenza della nazione e l'integrità del suo impero. Nei confronti della disuguaglianza delle razze, l'universalismo della civiltà europea si traduceva nell'affermazione del diritto della razza bianca superiore a incivilire le altre; essa aveva il dovere di preservare la propria superiorità per non compromettere il futuro della civiltà, venendo meno alla sua missione: era questo «il fardello dell'uomo bianco», come lo aveva poeticamente definito il cantore dell'imperialismo Rudyard Kipling.

Civiltà, modernità, progresso, superiorità di razza, la convinzione di possedere l'unica vera religione del Dio vero, che aveva rivelato la sua parola nella Bibbia: queste erano le idee che per l'uomo europeo e occidentale legittimavano la sua conquista e il suo dominio sulle razze inferiori perché rimaste all'età primordiale dell'umanità, oppure perché ancora soggiogate dai miti e dalle superstizioni di decadenti culture pagane.

La missione di recare la civiltà cristiana ai popoli pagani, anche con la violenza delle armi, per la salvezza delle loro anime e a maggior glo-

ria di Dio, era iniziata all'epoca della conquista europea delle Americhe, ma si coniugava ora, nell'era del nuovo imperialismo, con il mito della civiltà moderna, da esportare nelle regioni più arretrate del mondo, per mezzo della penetrazione pacifica, se possibile, oppure della conquista armata e del dominio coloniale se necessario. La modernità trionfante aveva il dovere di essere imperialista. Molti fra gli europei e gli occidentali, forse la maggior parte, in ogni nazione e in ogni ceto e classe, la pensavano in questo modo. La passione imperialista si impossessò della classe operaia inglese durante la guerra contro i boeri. Un liberale denunciava nel 1901 la rapacità del nuovo imperialismo, che utilizzava ogni mezzo, la stampa soprattutto, per instillare un morboso entusiasmo nazionalista fra le masse, trasformando il patriottismo, che era principalmente amore per la propria nazione, in *jingoism*, cioè in odio per un'altra nazione, con una frenetica voluttà di infliggerle sconfitte e distruzioni.[16] E c'erano altri europei e occidentali che rifiutavano di considerare la guerra un veicolo di civiltà e di giustificare la sottomissione brutale di altri popoli come una conquista del progresso e un vanto per la modernità trionfante.

All'alba del nuovo secolo uno spettro si aggirava per l'Europa. Ma non era lo spettro del comunismo, come aveva affermato Karl Marx mezzo secolo prima: era lo spettro di una nuova barbarie, che sembrava emergere dagli stessi popoli moderni e civilizzati, turbando l'epoca bella della modernità trionfante.

Accanto alle conquiste della civiltà moderna, c'era chi vedeva le ombre inquietanti della decadenza, che offuscavano lo splendore esibito nell'esposizione di Parigi. Un mese dopo la chiusura della manifestazione la rivista «La Vita Internazionale», diretta da Teodoro Moneta, fece un bilancio degli ultimi cento anni: «È nato e muore nel sangue il secolo meraviglioso».[17] Negli ultimi decenni, osservava nel 1901 Cesare Lombroso, medico di fama internazionale, noto per i suoi studi sull'uomo delinquente, abbiamo assistito «a un'era di politica assolutamente barbara; e, più triste anche a dirsi, la barbarie e la violenza partirono dai popoli più civili», con lo «scatenarsi della violenza bestiale della guerra da un punto all'altro del globo, nell'Africa, nelle Filippine, nella Cina e per parte dei paesi e dei popoli che prima credevamo più civili, più adoratori della pace».

E vediamo svilupparsi un'avidità cieca di conquiste nei popoli civili, come se l'aumento di terreno su popoli nemici fosse aumento di ricchezza, li vediamo ingolfarsi in una serie di guerre senza fine, di cui l'unico obbiettivo chiaro appaiono la rovina finanziaria, l'imbarbarimento della cultura, l'odio rovinoso dei vinti. Questo ci segnala anche, insieme a molti altri fenomeni, la decadenza di popoli nel trionfo dei quali noi abbiamo giurato, e alla cui bandiera affidavamo l'avvenire della civiltà e della libertà, come la Francia e l'Inghilterra: l'imperialismo in questa, il nazionalismo, lo «chauvinismo» e l'antisemitismo in quella segnano veramente una decadenza enorme di queste due grandi nazioni.

Lombroso denunciava una barbarie moderna più crudele della barbarie primitiva, citando «le stragi inutili del Transvaal, i saccheggi e gli stupri provocati per ordine superiore nelle feconde fattorie dei boeri, per opera di un'armata trenta volte più forte dei boeri stessi», e deprecava la «triste crociata europea nella Cina» condannando le torture e le uccisioni inferte ai nemici «da questi selvaggi che si chiamano europei». E mentre lo zar di Russia si faceva promotore di una conferenza per la pace, «la febbre del militarismo invade nazioni, che ne parevano assolutamente immuni, quali l'Inghilterra e gli Stati Uniti d'America; e le nazioni civili muovono all'impresa della Cina che rimarrà uno de' più grandi atti di brigantaggio bellico nella storia degli uomini».[18]

Nell'eredità che il «secolo meraviglioso» lasciava al nuovo c'erano altri eventi che offuscavano lo splendore della modernità. Alla guerra di conquista delle potenze imperiali si affiancavano, fra le manifestazioni di una nuova barbarie moderna, le violenze e le persecuzioni generate dal pregiudizio e dall'intolleranza. In vari paesi dell'Europa più progredita la vigilia del Novecento era stata tumultuosa e violenta per conflitti interni, come nella Francia dell'affare di Alfred Dreyfus, l'ufficiale ebreo francese ingiustamente accusato e condannato per tradimento. «La Vita Internazionale» osservava con mestizia che, alla vigilia del nuovo secolo, mentre a Chicago si chiudeva il Parlamento delle religioni, «al quale sacerdoti di tutte le fedi han potuto convenire in fraterna discussione, laddove pochi decenni innanzi si sarebbero vicendevolmente scomunicati o arsi», in Francia, «nella patria di Voltaire, scoppia lo scandalo Dreyfus, e l'antisemitismo dilaga bestialmente in Russia, in Austria, nella dotta Germania».[19] Nell'Italia di fine secolo,

dopo il fallimento disastroso delle ambizioni imperialiste di Francesco Crispi, i tentativi reazionari dei suoi successori erano sfociati nel massacro della folla a Milano; e si erano chiusi con l'assassinio del re Umberto I, il 29 luglio 1900, per mano di un anarchico che voleva vendicare le vittime di Milano. L'anno successivo, il 14 settembre, un altro anarchico assassinava il presidente degli Stati Uniti, William McKinley, promotore della guerra contro la Spagna. Il 2 agosto 1902 un socialista diciannovenne italiano emigrato in Svizzera, Benito Mussolini, dedicava uno dei suoi primi articoli a denunciare i massacri inferti al popolo armeno, un «popolo che cade ... popolo generoso e obliato, che ogni giorno lascia a brandelli la sua carne, la sua libertà, le sue tradizioni per una insanguinata strada di rovine».

Il telegrafo quotidianamente annunzia i massacri consumati dai Kurdi sugli Armeni; nessuno sfugge al macello: giorni or sono un capokurdo, dopo aver incendiato un villaggio, ordinò si legassero tutte le donne, commise su di esse atti di ferocia inaudita e le fece morire fra orribili torture.

Ebbene: questi particolari che all'alba augurale del XX secolo dovrebbero sollevare in tutte le anime sensi di raccapriccio, passano inosservati completamente o quasi, come episodi di secondaria importanza, nella farraginosa cronaca d'ogni dì. Pochi solitari alzano la voce per protestare in nome del diritto delle genti.

Ma il pubblico non può interessarsi all'Armenia con questa canicola che sospinge tutti verso qualche spiaggia marina o qualche stazione alpestre; e il giornalismo si occupa di un'altra caduta: quella del campanile di Venezia.

Strano, però!

Per la torre che crolla impotente a sostenere il peso dei secoli, fin la diplomazia e gli alti consessi più o meno burocratici o finanziari si muovono: un coro di proteste e di voti s'innalzano nel nome dell'arte, delle memorie, della patria, fin dell'umanità; per il popolo – ancora bambino – che cade schiacciato dal moloch della barbarie ciecamente fanatica, nessuno s'agita.

L'Europa che freme davanti a una perdita dopo tutto anche artisticamente discutibile, non trova per questa causa uno slancio di generosità; non ha proteste contro chi potrebbe, volendo, impedire che una regione diventi un cimitero.[20]

Guerre imperialiste, campi di concentramento, assassinio di sovrani e presidenti, persecuzioni antisemite, massacri etnici: questi fatti gettavano molte ombre sullo splendore della modernità trionfante, seminavano molti dubbi sull'ottimistica visione del nuovo secolo. Alcuni osservatori, pur riconoscendo le conquiste del progresso, erano meno propensi a entusiasmarsi senza riserve per la modernità, ed erano invece più inclini a considerare questi fatti dolorosi le manifestazioni di una barbarie propria dell'uomo moderno e civilizzato. Ed era proprio il fatto di non negare le conquiste del progresso, che autorizzava i critici della modernità imperialista ad avanzare una spiegazione, che offuscava gravemente lo splendore della modernità trionfante: l'uomo moderno e civilizzato aveva trasformato il mondo con l'industria, le macchine, le scoperte, le invenzioni, le riforme o le rivoluzioni politiche e sociali, e con le conquiste economiche e territoriali del nuovo imperialismo; ma non era stato ancora capace di trasformare se stesso al punto da rendersi progredito anche moralmente, tanto da liberarsi dei suoi atavici costumi selvaggi. Contemplando Parigi, la ricca, prospera, florida capitale della modernità trionfante nelle giornate dell'esposizione universale, un educatore italiano, Giovanni Cena, dopo aver reso omaggio alle meraviglie della scienza e della tecnica, osservava che in nessun altro luogo «si è più tratti a pensare che l'uomo è un povero essere, esitante sempre tra il bene e il male».

Quanto è tardo il progresso nelle idee morali e sociali! L'elettricità, la meccanica, la chimica avranno trasformato tutto il mondo intorno all'uomo, che rimane vecchio, vecchio, decrepito nell'anima. Barbari siamo ancora, barbari come l'uomo delle caverne, come i romani, come gli unni felicemente ricordati da Guglielmo II, come gli uomini di Saint-Barthelemy e quelli del Terrore. Amiamo la violenza e il sangue, sia nell'uccidere un potente, sia nel sopprimere un debole e sia nello spingere un popolo contro l'altro ...

Un attentato ne suscita un altro, e nulla è più epidemico che la follia del sangue. Tanto è innato l'istinto della violenza, che vogliamo vedere, sapere, con una curiosità morbosa. E i giornali ci soddisfano, ci danno tutti i particolari e i disegni dei misfatti e il ritratto degli omicidi. E il male si comunica come le manie del suicidio, come le furie degli sventratori, e la stampa diventa produttrice delle più funeste suggestioni.[21]

Nelle riflessioni sul secolo che si concludeva e sul nuovo che stava per iniziare, l'idea che nell'uomo moderno poco fosse mutata l'eredità della sua atavica matrice belluina circolava con vari presupposti, motivazioni e propositi, sia fra i critici della modernità sia fra i suoi sostenitori, specialmente se imperialisti, e quindi convinti fautori della guerra come mezzo per espandere la civiltà moderna nei continenti più arretrati.

L'orientamento culturale e ideologico dell'osservatore nei confronti del passato, del presente e del futuro, e la sua concezione dell'uomo e della vita in senso filosofico, scientifico, religioso o politico erano naturalmente decisivi nel percepire e valutare la condizione dell'uomo moderno, dopo un secolo di prodigiosi progressi in ogni campo, che nessuno, neppure i più pessimisti fra i critici della modernità, negava. È da segnalare, infatti, che gran parte di coloro che si dichiaravano allarmati dalla permanenza di residui barbarici nell'uomo moderno erano intellettuali liberali, democratici o socialisti, i quali denunciavano la barbarie per consolidare il progresso, non per riportare indietro l'orologio della storia. Essi rimproveravano all'uomo moderno di non essere progredito moralmente e mentalmente tanto quanto era progredito materialmente. «Guardati a distanza» scriveva nel 1899 un giurista italiano «gli uomini di questo secolo, o, meglio, una certa categoria di essi, alla quale si deve tutto, parranno maghi, semidei, dei addirittura, che hanno saputo trarre dal nulla così riposte meraviglie. E diranno che noi abbiamo portato il paradiso in terra.» In realtà, l'euforia dei successi nascondeva un profondo malessere che si annidava nell'uomo moderno. «L'ebbrezza delle nostre glorie ci ha dato alla testa ... Ecco: l'istante, in cui abbiamo fatta bella e splendente la vita come non lo fu mai, è coinciso con l'istante in cui la vita ci è sembrata inutile e insopportabile fardello! Il nostro trionfo è stato, insieme, la nostra demolizione – e, per colmo d'ironia, demolizione operata con le nostre stesse consapevoli mani!»[22] E da questa desolante constatazione, scaturiva una grave domanda: «Il nuovo secolo farà *nuovi* anche noi ovvero saremo sempre gente *vecchia* in tempi *nuovi*?».[23]

Capitolo terzo

GLI INCUBI DELL'EUROPA IMPERIALE

Popolosa, ricca, industriosa, laboriosa, prospera, possente e colta, l'Europa imperiale era la signora del mondo nell'epoca bella della modernità trionfante.

Gli atti di barbarie che i colonialisti compivano nei confronti delle razze considerate inferiori, anche se gettavano gravi macchie sullo splendore della civiltà moderna, non turbavano la coscienza della gran maggioranza degli europei. Neppure i proletari erano immuni dal complesso di superiorità delle nazioni di razza bianca cui appartenevano.

Eppure, al culmine della sua potenza, della sua ricchezza e della sua egemonia planetaria, l'Europa imperiale non dormiva sonni tranquilli. Proprio nell'epoca bella della modernità trionfante, un incubo, continuamente evocato da scienziati e filosofi, storici e moralisti, letterati e artisti, turbava il continente più progredito ed evoluto del mondo: l'incubo della degenerazione della civiltà europea, generata dal corpo stesso della modernità. I dati statistici sull'indice di natalità delle maggiori nazioni del continente mostravano che da qualche decennio, dopo un secolo di straordinaria crescita demografica, c'era una diminuzione delle nascite, in larga parte dovuta a una scelta volontaria. In Francia, soprattutto, che per tutto il secolo precedente aveva avuto il più basso tasso di natalità in Europa, la popolazione era aumentata di poco, ed era stata abbondantemente superata da quella della Germania. Nello stesso periodo, le popolazioni di altri continenti, in Asia e nelle Americhe, continuavano ad aumentare mantenendo alto l'indice di natalità. Nelle colonie dell'Europa imperiale, poche migliaia di bianchi,

funzionari e soldati, dominavano su milioni di indigeni di altre razze, in continuo aumento.

La potente Europa imperiale rinunciava a essere prolifica per godersi i piaceri dell'opulenza. Nelle civiltà del passato, questo comportamento era stato un sintomo della degenerazione, l'inizio della decadenza.

L'incubo della degenerazione aveva cominciato a addensarsi nell'Europa imperiale verso gli ultimi decenni dell'Ottocento, il periodo denominato dagli stessi contemporanei, con un'espressione di compiaciuta intonazione pessimista, la *fin de siècle*.[1] L'espressione non era mai stata impiegata prima, perché la stessa nozione di «secolo», come definizione di un periodo cronologico di cento anni, era entrata in uso soltanto nel Seicento, mentre in precedenza la scansione del tempo in singole unità avveniva in modo diverso nelle varie regioni, regolata generalmente sulla successione dei monarchi e delle dinastie regnanti o sul calendario religioso.[2]

Alla fine dell'Ottocento l'espressione *fin de siècle* divenne invece l'emblema di uno stato d'animo, di un clima culturale diffuso da scrittori, intellettuali e artisti, che si erano presentati come le voci sublimi di un'epoca di decadenza, compiaciuti della definizione di «decadentismo» loro attribuita. L'espressione *fin de siècle* era stata coniata e messa in voga in Francia dopo il 1888, per designare uno speciale atteggiamento culturale nei confronti della civiltà moderna, pervaso da una sorta di voluttuoso o disgustato pessimismo, che contemplava la civiltà europea nella luce crepuscolare di un inarrestabile tramonto.[3] «Inutile dissimularsi la realtà. Più nulla, più nulla restava in piedi: tutto giaceva a terra» affermava il protagonista del romanzo *Controcorrente* di Joris-Karl Huysmans, pubblicato nel 1884, divenuto quasi il manifesto della sensibilità decadente *fin de siècle*.

Che forse a dimostrare una buona volta che esisteva, il tremendo Iddio della Genesi e il pallido Dischiodato del Golgota erano in procinto di scatenare i mai più visti cataclismi? Stavano per riaccendere le piogge di fuoco che arsero un tempo le genti reprobe, le città morte? oppure la marea di fango avrebbe continuato a salire, a coprire della sua pestilenza questo vecchio mondo dove non attecchivano più che sementi d'iniquità, dove non lussureggiavan più che messi di obbrobrio?[4]

Mai, nelle epoche passate, il passaggio da un secolo all'altro aveva dato origine a una sensibilità dominata dalla riflessione sull'evento stesso della conclusione di un secolo, per fare un bilancio del periodo trascorso, e proporre ipotesi, propositi, timori o speranze per il secolo che stava per iniziare. Ovunque, osservava nel 1891 un editorialista della rivista americana «Atlantic Monthly», «ci vengono ammannite dissertazioni sulla letteratura *fin de siècle*, sull'arte di governare *fin de siècle*, sulla moralità *fin de siècle* ... La gente sembra dare per scontato che un secolo moribondo implichi niente meno che scuse, disincanto, languore, stanchezza letteraria, artistica e politica, e che nel 1901 il mondo ricomincerà daccapo».[5]

Fin de siècle era anche il titolo della prima parte di un volume intitolato *Degenerazione,* pubblicato nel 1892 da un medico e scrittore poligrafo, un ungherese che aveva scelto di vivere a Parigi. Si chiamava Max Nordau, era un ebreo liberale e uno dei principali promotori e fondatori del movimento sionista. Il libro ebbe un grande successo, nonostante contasse quasi seicento pagine, e fu tradotto in molte lingue. L'argomento dell'opera era una diagnosi dei mali morali e psicologici che, secondo Nordau, affliggevano i popoli civili e ne corrompevano la sanità fisica e morale. Le cause della degenerazione erano lo sfrenarsi delle passioni, la ricerca spasmodica di esperienze sensuali più intense e inusitate, che infrangevano i freni della rispettabilità borghese, la voluttuosa esasperazione delle emozioni e dei piaceri. I popoli civili, contagiati da questi mali, erano votati a una progressiva degenerazione, intesa come «varietà morbosa di un tipo originario».

Dedicato a Cesare Lombroso, inventore delle teorie sull'antropologia criminale, il libro di Nordau compendiava teorie scientifiche e pseudoscientifiche, elaborate nel corso della seconda metà dell'Ottocento da medici e sociologi positivisti, sul pericolo della degenerazione umana a causa della modernità, cioè a causa dei cambiamenti sconvolgenti prodotti dall'industrializzazione, dall'urbanizzazione e dall'irrompere e dilagare delle masse nella vita sociale e politica. Nell'uomo moderno, secondo queste teorie, convivevano i residui di una barbarie atavica e i germi maligni di una nuova barbarie, annidati nel seno stesso della civiltà moderna. La modernità, nonostante il progresso materiale, aveva prodotto nuovi fattori di degenerazione.[6]

Con l'impietosa severità di un medico che denuncia il pericolo di

una gravissima malattia epidemica, Nordau individuava i sintomi patogeni del male, che affliggeva il «mondo incivilito», nei più recenti movimenti artistici e culturali, che egli riteneva affetti da un'isterica morbosità, tipica dell'uomo degenerato, così come era stato analizzato dalla più recente scienza medica. All'origine della malattia vi era il contrasto fra i progressi della civiltà e la difficoltà dell'uomo moderno a adeguarsi alla complessa e tumultuosa realtà nuova, che la modernità stava creando, e che rischiava di travolgerlo. L'uomo moderno era un uomo nevrotico, incapace di far fronte al mondo in cui viveva e propenso quindi a evadere dalla realtà attraverso una morbosa sublimazione della propria nevrosi in forme esasperate di egotismo, di sensualismo e di misticismo.

Nordau non era contro la modernità, ma riteneva che l'uomo moderno fosse minacciato dalla degenerazione perché nella sua esperienza di vita era esposto a così rapidi cambiamenti e sconvolgimenti nel mondo in cui viveva, da averne scosso il sistema nervoso, come accadeva specialmente agli abitanti delle grandi città e delle metropoli. La metropoli era il luogo dove la degenerazione nasceva e si diffondeva con maggiore rapidità. L'abitante delle grandi città «respira un'aria satura dei prodotti derivanti dal mutamento delle sostanze, mangia cibi avvizziti, inquinati, sofisticati, si trova in uno stato di continua eccitazione nervosa, e lo si può senza sforzo alcuno paragonare all'abitatore di una regione paludosa ... Con l'ingrandimento delle grandi città procede di pari passo l'aumento dei degenerati di ogni specie, dei delinquenti, dei mentecatti».[7] Nessun'altra metropoli come Parigi, dove pure Nordau aveva scelto di vivere, gli sembrava popolata di degenerati, perché nella capitale francese si concentravano e si esasperavano maggiormente i cambiamenti della modernità. L'abbondanza «delle invenzioni rapidamente susseguitesi e delle innovazioni» aveva creato «le condizioni favorevoli sotto le quali que' mali poterono diffondersi straordinariamente e diventare pericolosi per la civiltà ... Noi ci troviamo dunque in mezzo a una grave malattia del corpo sociale, in mezzo a una specie di peste nera della degenerazione e dell'isterismo».

La degenerazione morale lasciava le sue stimmate nell'aspetto fisico, con «deformità, escrescenze, e difettosità di sviluppo», come l'asimmetria del volto, i padiglioni delle orecchie, «che emergono per la mostruosa loro grandezza», staccandosi dalla testa come manichini oppure mancando dei lobi; gli «occhi loschi, labbra leporine, irregola-

rità nella forma e nella posizione dei denti, palato a sesto acuto oppure piatto, dita unite oppure in numero maggiore del normale».[8] Psicologicamente, il degenerato era un individuo passionale, isterico, nevrotico, mistico, «malinconico, avvilito, tetro, che dubita di sé e del mondo, martoriato dal timore dell'ignoto, circondato da pericoli indefiniti ma spaventosi» e spesso con una ripugnanza ad agire, propenso a fantasticare muovendosi fra «nebulose, embrioni appena delineati di pensieri».[9] I degenerati, specialmente letterati e artisti, tendevano a formare gruppi e scuole chiuse, vestendole «con un "ismo" qualsiasi»: «Un degenerato, sotto l'influsso d'una idea forzosa, annuncia un qualche dogma letterario, il realismo, la pornografia, il misticismo, il simbolismo, il diavolismo. Lo fa con un'eloquenza violenta, persuasiva, con eccitazione, con una furente mancanza di riguardo. Altri degenerati, altri isterici, altri neurastenici gli si fanno attorno, ricevono il nuovo dogma dalla sua bocca e da quel momento in poi non vivono che per divulgarlo».[10] Lo stato d'animo pessimista della *fin de siècle* confermava per Nordau la gravità della degenerazione, che stava già corrompendo la civiltà europea. «Il sentimento che prevale è quello di una fine, di uno spegnimento.»[11] Lo splendore della modernità trionfante si stava mutando in un lugubre crepuscolo.

Quest'è lo spettacolo che ci offrono le passioni umane sotto la luce rossa del crepuscolo dei popoli. Le nubi ammassate fiammeggiano in quella vampa bella ma inquietante che fu osservata per anni dopo l'eruzione del Krakatoa. Tenebre sempre più fitte si distendono sulla terra e avvolgono le immagini in una misteriosa oscurità che distrugge tutte le certezze e lascia libero campo a ogni supposizione. Le forme vanno perdendo i loro contorni e si risolvono in nebbia che scompare. Cala la sera; si avvicina la notte![12]

La diagnosi della degenerazione non rimaneva per Nordau denuncia generica di un male generico: egli individuava e indicava per nome i principali degenerati, che stavano diffondendo il morbo nella coscienza e nella società europea, insidiando pericolosamente l'avvenire della civiltà moderna. Quei nomi, sciorinati da Nordau con sdegno sprezzante, formavano una fitta schiera che comprendeva i maggiori artisti, scrittori, musicisti e filosofi dell'epoca, da Richard Wagner a Lev Tolstoj, da Henrik Ibsen ad August Strindberg, da Stéphane Mallarmé a

Émile Zola, da Dante Gabriele Rossetti a John Ruskin, per citarne alcuni, tutti denunciati, anche quando se ne riconosceva il valore artistico, con termini insultanti e volgari, come campioni della degenerazione. Ogni nuovo movimento artistico, religioso, letterario, filosofico della *fin de siècle* – simbolismo, impressionismo, decadentismo, estetismo, verismo, primitivismo, scetticismo, pessimismo – era condannato come manifestazione delle peggiori patologie della degenerazione, cioè il misticismo e l'egotismo. Inoltre, Nordau riteneva che i degenerati, anche quando pretendevano di essere espressione di modernità, di progresso, di libertà, portavano impressi chiaramente nella loro mentalità e nel loro comportamento i tratti tipici della barbarie atavica. L'atavismo «è in genere uno dei segni più costanti della degenerazione».[13]

Nordau considerava sintomo di degenerazione l'eccessiva frenesia per il nuovo nell'arte, nella musica e nella letteratura; l'annuncio di imminenti eventi rivoluzionari, che avrebbero radicalmente cambiato il mondo; le profezie apocalittiche sull'avvento di una nuova epoca: tutto questo non era «che delirio di degenerati incapaci di pensare. L'idea … che è imminente una rivelazione, una redenzione, l'aurora di una nuova epoca, è stata osservata assai di frequente negli alienati: è un delirio mistico».[14]

Nella galleria dei peggiori degenerati troviamo il filosofo Nietzsche, che dal 1889 era impazzito e viveva recluso e totalmente ammutolito. Nordau lo definiva il filosofo della degenerazione, colui che aveva fornito «una teoria o qualche cosa che si spaccia per tale» per «la lode dell'impiastricciamento di colori, inchiostro e argilla fatto dai parnasi e dagli esteti; per l'incensamento del delitto, della lascivia, della morbosità e della putrefazione, fatta dai diabolici e dai decadenti; per l'esaltazione dell'uomo "volente", "libero", "autonomo" descritto da Ibsen». «Leggendo di seguito le opere di Nietzsche si ottiene l'impressione – dalla prima all'ultima pagina – di udire un pazzo furioso che manda fiamme dagli occhi, facendo gesti feroci, e colla bocca bavosa emette un torrente di parole assordanti, prorompendo ora in pazze risate, ora in volgari ingiurie e imprecazioni; ora danzando una ridda vorticosa, ora avventandosi minaccioso coi pugni serrati contro il visitatore o l'avversario immaginario.»[15]

Implacabile, Nordau denunziava il carattere totalmente demenziale, delirante e degenerato del pensiero di Nietzsche come il sintomo più grave del progresso della degenerazione. Il fatto che «un maniaco

dichiarato ha potuto passare in Germania per un filosofo e far scuola è una grave onta per la vita intellettuale presente della Germania».[16] All'alba del nuovo secolo, la «grave onta» suscitata dalla crescente popolarità delle idee di Nietzsche avrebbe potuto essere estesa a tutto il continente europeo, tanto era vasto il territorio nel quale si era diffusa la fama del pensatore impazzito.

Dopo la diagnosi, la prognosi e la terapia, con lo sguardo volto alla possibilità di contrastare il male e salvare la civiltà moderna per il XX secolo. I degenerati erano certamente «una minoranza assai esigua» ammetteva Nordau, ma erano una minoranza che aveva «il dono di occupare tutta la superficie visibile sociale nello stesso modo che una piccola quantità di olio giunge a coprire vasti tratti di mare», ed essendo formata da «persone ricche e distinte, oppure da fanatici», la minoranza dei degenerati estendeva la sua influenza fino a far sembrare che «tutta l'umanità civile sia stata convertita all'estetica del crepuscolo dei popoli».[17] Contro questa malattia, gli «uomini sani e morali» dovevano reagire come si reagiva contro i parassiti e i bacilli che insidiavano la salute del corpo sano, e dovevano farlo impegnandosi di persona, combattendo risolutamente, senza compassione, i degenerati come, per esempio, «i pornografi di mestiere».

«La società deve assolutamente difendersi contro di essi» e chi considerava la civiltà «un bene di grande valore e meritevole d'essere difeso, deve schiacciare inesorabilmente gli animaletti immondi nemici della società.»[18] Per fortuna, concludeva Nordau, i degenerati per loro stessa costituzione, essendo sterili o inadatti a far fronte alla realtà, erano «destinati a scomparire»: «Devono quindi perire, poiché non sono in grado di adattarsi alle condizioni della natura e della civiltà, né possono sostenere la lotta per l'esistenza cogli individui sani». E di individui sani «le masse popolari ne contengono a milioni», che «si adatteranno presto e facilmente alle condizioni create dalle nuove scoperte dell'umanità».[19] Nordau riponeva la sua fiducia nella piccola borghesia e nelle classi lavoratrici. Mentre aristocrazia e borghesia apparivano già infette dalla morbosità degenerativa, la «grande maggioranza delle classi medie e basse, non è, naturalmente, *fin de siècle*».[20]

Nordau dava una speranza al futuro della civiltà. Immaginava un XX secolo popolato da uomini normali, sani, laboriosi, «i quali si alzano per tempo e non si stancano prima del tramonto, che hanno una mente

lucida, uno stomaco robusto e muscoli resistenti» e per questo capaci di adattarsi al ritmo della modernità, perché a loro non costerà alcuno sforzo «procedere di pari passo con la civiltà».

La fine del XX secolo vedrà quindi, probabilmente, una generazione alla quale non tornerà greve leggere quotidianamente alcune dozzine di metri quadrati di giornali, essere chiamata di continuo al telefono, pensare contemporaneamente a tutte le cinque parti del mondo, vivere metà in ferrovia e metà nella navicella aerea, e sbrigarsela con un circolo di diecimila persone fra conoscenti, colleghi ed amici. Saprà trovare i suoi comodi in seno alla metropoli e, coi suoi nervi robustissimi soddisfare senza noia e senza eccitazione le infinite esigenze della vita.[21]

L'ideale dell'uomo moderno del XX secolo, come lo concepiva Nordau, era l'«uomo normale», nel quale egli compendiava i valori della borghesia liberale, che era, nello stesso tempo, conservatrice e progressista, fautrice del progresso, ma senza utopie né rivoluzioni.[22] L'uomo moderno normale, come lo immaginava Nordau, era «dotato di lucidi sensi, di logico raziocinio, di giudizio sereno e di forte volere».[23] La sanità morale e mentale dell'uomo moderno consisteva nella capacità di adeguarsi alla realtà, assecondando il ritmo del progresso nel suo sviluppo graduale, perché, asseriva Nordau, ogni sviluppo «procede gradatamente, il giorno che segue è la continuazione di quello precedente, ogni nuovo fenomeno viene dato alla luce da un fenomeno vecchio con cui conserva affinità».[24]

Abbiamo dedicato tanto spazio al libro di Nordau perché ebbe a suo tempo una vasta popolarità e influenza, anche se poco aveva di originale rispetto alla visione pessimistica della modernità diffusa negli anni della fine del secolo. La fortuna dell'opera dipese non dall'originalità delle sue idee, ma dall'essere un compendio di opinioni sulla degenerazione, allora largamente popolari. Il fatto che il libro di Nordau sia stato ristampato fino alla fine del Novecento conferma il suo valore emblematico, come interpretazione delle perversioni della modernità.[25] *Degenerazione*, in effetti, è il documento più eloquente di un atteggiamento verso la modernità che divenne radicato e diffuso nei primi decenni del Novecento, influenzando il modo stesso in cui furono interpretate successivamente l'irruzione della Grande Guerra nel-

la società europea e le conseguenze che essa ebbe sulla visione del destino dell'uomo moderno negli anni Venti e Trenta. Paradossalmente, gran parte degli argomenti adoperati da Nordau per denunciare la degenerazione della modernità, con il proposito di contribuire alla difesa della società borghese liberale, furono invece usati per distruggerla da parte di movimenti politici di destra e di sinistra, che probabilmente Nordau, se non fosse morto nel 1923, non avrebbe esitato a classificare come i discepoli più degenerati dei degenerati che egli aveva denunziato alla fine dell'Ottocento.

Anche se si atteggiava a intellettuale libero e spregiudicato che smascherava le «menzogne convenzionali della nostra civiltà» e i paradossi dei suoi luoghi comuni, Nordau fondava la sua teoria della degenerazione su un miscuglio di sublimi banalità, di pretenziosi luoghi comuni e di arroganti pregiudizi, mascherando da giudizi scientifici i propri gusti personali.[26] Molte delle sue idee sulla perversione della modernità derivavano o echeggiavano le idee di altri popolari autori, che egli aveva additato come esempi di degenerazione. Per esempio, Émile Zola. Nel romanzo *La bestia umana*, pubblicato nel 1890, lo scrittore francese aveva paragonato la modernità a un treno senza conducente, lanciato ad alta velocità con il suo carico di bestiame e di soldati, destinati al fronte nella guerra del 1870: «Che importanza avevano le vittime che la locomotiva travolgeva nella sua corsa? Non si precipitava forse verso l'avvenire, incurante del sangue versato? Senza conducente, in mezzo alle tenebre, come una bestia cieca e sorda, correva verso la morte, carica di carne da cannone: di quei soldati, abbrutiti dalla stanchezza, e ubriachi, che continuavano a cantare».[27] I viaggiatori del treno erano la metafora dell'umanità progredita: «Quello era il progresso. Tutti fratelli, diretti, tutti insieme, laggiù, verso il paese di Cuccagna» pensava la protagonista del romanzo guardando i treni in corsa dal finestrino del treno sul quale viaggiava: «Ah, è una bella invenzione, non c'è che dire ... Si va in fretta, si viaggia meglio ... Ma le bestie feroci restano bestie feroci, e per quanto possano inventare meccanismi sempre più perfetti, le bestie feroci continueranno a esistere».[28]

Non erano originali neppure le fosche previsioni di Nordau sulla degenerazione dell'umanità civilizzata, a causa del benessere garantito dal progresso. Questo argomento, antico quanto la tradizione antiedonistica risalente alla cultura classica greca e romana, era stato ripreso nell'Otto-

cento dai critici reazionari e moralisti della modernità trionfante. Alla fine del secolo fu reso popolare dai romanzi dello scrittore di catastrofiche avventure, Herbert G. Wells, forse l'interprete più originale degli incubi che angosciavano l'Europa imperiale nell'epoca bella della modernità trionfante. L'incubo di una degenerazione umana, prodotta dal benessere della civiltà moderna, era il tema del romanzo *La macchina del tempo*, pubblicato nel 1895. Il protagonista riferisce il racconto di un viaggio compiuto dal Viaggiatore nel Tempo, con una macchina di sua invenzione, in un remoto futuro, l'anno 802.701. Qui aveva incontrato una razza candida e bellissima, raffinata ed effeminata, gli Eloi, che vivevano nel mondo solare, ozianti nell'incantato paradiso terrestre della loro civiltà superiore, pervenuta all'apogeo della perfezione, e ora degenerata nell'inerzia indolente di una vita senza sforzo. «Mi sembrava di essermi imbattuto in una razza decadente. Il tramonto rosso mi fece pensare al tramonto del genere umano. Per la prima volta capivo a quali strane conseguenze potesse portare lo sforzo sociale che oggi ci vede impegnati.»

Il grande trionfo dell'uomo, da me sognato, assumeva una diversa connotazione. Non era il trionfo dell'educazione morale e della solidarietà, come avevo immaginato. Vedevo un'aristocrazia che, tramite lo strumento di una scienza perfetta, portava alle estreme conseguenze logiche tutto il sistema industriale dei nostri tempi. Non era soltanto un trionfo sulla natura, ma un trionfo sulla natura e sui propri simili. Questa, vi avverto, era la mia teoria in quel momento. Non avevo una guida adeguata per orientarmi nell'utopia. La mia spiegazione forse è del tutto erronea, ma, a mio avviso, è anche la più plausibile. La civiltà armoniosa, finalmente realizzata, doveva aver da tempo raggiunto il punto del suo massimo fulgore e ora era scesa in basso lungo la china della decadenza. Gli abitanti del mondo solare, troppo protetti, si erano abbandonati a tendenze degenerative, con generale diminuzione della statura, della forza e dell'intelligenza.[29]

Abulici e deboli, i leggiadri Eloi erano facile preda dei mostruosi e bestiali Morlock, esseri deformi, che abitavano nelle viscere buie della terra, anch'essi epigoni degenerati della popolazione addetta al servizio dell'aristocrazia padronale, quando questa era ancora dominante. I Morlock avevano conservato gli istinti aggressivi degli animali da preda e la notte uscivano per andare a caccia di Eloi, di cui si serviva-

no come schiavi o come nutrimento. Dopo aver raccontato le peripezie del Viaggiatore nel Tempo nella lotta contro i Morlock, il suo ritorno alla propria epoca, e la sua definitiva scomparsa in un nuovo viaggio nel tempo, il narratore concludeva esponendo le sue idee sulla civiltà moderna: «Da parte mia, non ritengo che i nostri giorni, caratterizzati da una debole sperimentazione, teorie frammentarie, discordie interne, rappresentino il periodo più fulgido della storia dell'uomo!». E riferiva che il Viaggiatore nel Tempo «aveva un'opinione tutt'altro che lusinghiera del progresso compiuto dall'umanità ... Il crescente ammasso di civiltà gli sembrava un cumulo che inevitabilmente sarebbe franato, distruggendo coloro che lo avevano creato».[30]

Il pessimismo di fine secolo era stato suscitato, probabilmente, dalla lunga crisi economica che aveva investito l'Europa fra il 1873 e il 1896, dagli stessi contemporanei definita, con qualche esagerazione, l'epoca della Grande Depressione. In quegli anni, l'impeto espansivo dell'economia capitalista, sospinta dalla diffusione della rivoluzione industriale, pareva essersi esaurito, facendo momentaneamente temere che l'avanzata trionfante del progresso potesse arrestarsi. Dalla Grande Depressione ebbe origine la corsa di alcune nazioni europee, in testa la Francia e la Gran Bretagna, alla conquista coloniale. Ciò diede origine a una nuova era della modernità, l'era dell'imperialismo, che coincise con una nuova e più straordinaria fase di espansione dell'economia capitalista e industriale, giunta all'apogeo nel primo decennio del Novecento. Tuttavia, superata la crisi, l'incubo della degenerazione non scomparve: ad alimentarlo, contribuirono, indirettamente, sia i nuovi movimenti artistici, letterari e filosofici, che aggredirono la civiltà borghese come modo di vita ordinato e regolato da norme morali rigide e universali, sia i nuovi movimenti di emancipazione della donna, che sembravano attaccare il primato della mascolinità e la gerarchia dei sessi. Inoltre, lo stile di vita del decadentismo e dei movimenti artistici di avanguardia, infrangendo la pudicizia della rispettabilità borghese, pareva favorire comportamenti effeminati da parte degli uomini con la diffusione dell'omosessualità, considerata una tipica malattia degenerativa. Soprattutto, contribuì a rendere più cupo l'incubo della degenerazione l'irruzione, nella vita sociale e politica, delle masse come nuova forza dominante, immensa e anonima, della civiltà moderna.[31]

Le teorie della degenerazione trovavano sostegno specialmente nel pensiero sociologico che si stava elaborando alla fine dell'Ottocento e all'inizio del Novecento, attraverso lo studio della società e la riflessione sugli effetti che la modernità provocava sulla mentalità e sul comportamento degli esseri umani coinvolti in continue e sconvolgenti trasformazioni dell'ambiente nel quale vivevano, travagliati da esigenze contrapposte di ordine e di cambiamento, di libertà e di sicurezza, di emancipazione individuale e di organizzazione collettiva. In nessun altro luogo, come nelle metropoli moderne, questo conflitto di opposte esigenze prodotto dalla modernità era più evidente e violento, come faceva notare nel 1903 il sociologo tedesco Georg Simmel, studiando gli effetti della metropoli per la vita dello spirito. I problemi più profondi della vita moderna, egli osservava, «scaturiscono dalla pretesa dell'individuo di preservare l'indipendenza e la particolarità del suo essere determinato di fronte alle forze preponderanti della società, dell'eredità storica, della cultura esteriore e della tecnica».[32] Sopraffatto da queste forze, l'individuo si sentiva impotente ad adeguarsi, e spesso ne rimaneva schiacciato. Lo confermava, come sosteneva il sociologo francese Émile Durkheim nel 1897, il numero crescente di suicidi nel corso dell'Ottocento, proprio nei paesi maggiormente investiti dalla modernità: «Non lasciamoci abbagliare dal brillante sviluppo scientifico, artistico, industriale di cui siamo spettatori; è fin troppo certo che esso si sta compiendo in mezzo a una effervescenza patologica di cui ognuno di noi risente i dolorosi contraccolpi. È perciò assai possibile e probabile che il movimento ascensionale dei suicidi abbia come origine uno stato patologico che accompagna attualmente il progredire della civiltà senza però esserne una condizione necessaria».[33]

Di patologia sociale della modernità parlava spesso un altro sociologo francese, Gustave Le Bon, uno dei primi interpreti della psicologia delle folle. Medico ambizioso, ma frustrato per i mancati riconoscimenti accademici, scienziato eccentrico, ma acuto osservatore dei comportamenti collettivi e dei caratteri irrazionali dell'individuo e delle masse, Le Bon aveva vissuto personalmente l'esperienza dei tumultuosi movimenti di massa nel periodo della Comune di Parigi, nel 1871, della mobilitazione demagogica del generale Boulanger nel 1893 e degli scontri del fanatismo collettivo in Francia durante l'affare Dreyfus. E ne era rimasto profondamente impressionato.[34] Le sue osservazioni

sulla psicologia delle folle e sull'uomo moderno nell'epoca delle masse divennero popolari grazie alla sua prolificità di scrittore chiaro e conciso, capace di sintetizzare in formule efficaci, con dogmatica perentorietà, le sue riflessioni sul futuro della civiltà moderna.

La civiltà di un popolo, affermava Le Bon nel 1894, si basa su un nucleo di idee fondamentali dalle quali derivano le sue istituzioni, la sua letteratura e le sue arti. Queste idee si formano lentamente, e lentamente scompaiono, mantenendo il loro vigore finché sono accettate come verità indiscutibili dalle masse. «Non appena ne è contestato il valore e il dubbio è diffuso negli animi, la società è condannata a morire.» Quando questa fede comincia a essere corrosa dall'incertezza, dallo scetticismo, dal relativismo morale e dal nichilismo filosofico, allora il carattere morale di un popolo, cioè la sua spina dorsale, si infiacchisce, le sue credenze sono rimesse in discussione, lo spirito religioso si affievolisce, dilaga l'anarchia del relativismo e inizia la decadenza di una civiltà, con la diffusione del malcontento dell'uomo per la sua esistenza.[35] Uno dei principali fattori che minavano la civiltà moderna era «il senso del relativo [che] domina il pensiero contemporaneo» affermava Le Bon, e «il vero pericolo per le società moderne sta precisamente nel fatto che gli uomini hanno perduto ogni fiducia nel valore dei principi sui quali si fondano».[36] Il progresso delle conoscenze scientifiche sulla natura e sull'essere umano aveva colpito a morte la fede religiosa dell'uomo nella eccezionalità del suo destino al centro di un cosmo creato da Dio.

La scienza ha rinnovato le nostre idee e ha tolto ogni autorità alle nostre concezioni religiose e sociali. Ha mostrato all'uomo il piccolo posto che occupa nell'universo, e l'assoluta indifferenza della natura per lui. Egli ha visto che ciò che chiamava libertà non era che l'ignoranza delle cause che l'assoggettano, e che, nell'ingranaggio delle necessità che guidano gli esseri, la condizione naturale è di essere assoggettati. Ha constatato che la natura ignorava ciò che chiamiamo la pietà e che tutti i progressi da essa realizzati eran dovuti a una spietata selezione, che continuamente implicava l'oppressione dei deboli a vantaggio dei forti.

Tutte queste concezioni gelide e rigide, così contrarie a ciò che dicevano le vecchie credenze che hanno affascinato i nostri padri, hanno prodotto inquietanti conflitti nelle anime. Nei cervelli ordinari, hanno

provocato quello stato di anarchia delle idee che sembra la caratteristica dell'uomo moderno. Nella gioventù artistica e letteraria, questi stessi conflitti sono sboccati in una specie di cupa indifferenza, distruttiva d'ogni volontà, in un'incapacità completa d'entusiasmarsi per una qualsiasi causa, e in un culto esclusivo d'interessi immediati e personali.[37]

L'avvento delle folle, affermava Le Bon nel 1895, «segnerà forse una delle ultime tappe delle civiltà occidentali, un ritorno verso quei periodi di confusa anarchia che precedono il fiorire di nuove civiltà». Il futuro dell'Occidente rientrava per Le Bon nel destino ciclico di tutte le civiltà condannate a decadere quando la folla prende il sopravvento sulla «piccola aristocrazia intellettuale» che ha creato e guidato la civiltà, perché le folle hanno soltanto una potenza distruttiva. «Una civiltà implica alcune regole fisse, una disciplina, la capacità di abbandonare l'istinto per la ragione, una certa dose di preveggenza, un grado elevato di cultura, qualità inesistenti nelle folle abbandonate a se stesse … Quando l'edificio di una civiltà è tarlato, le folle ne provocano il crollo.»[38]

Le Bon non dava per certo che questa sarebbe stata la sorte della società moderna, ma lo temeva fortemente: «dobbiamo riconoscere che un'evidente decadenza minaccia seriamente la vitalità della maggior parte delle grandi nazioni europee, e specialmente di quelle dette latine e che lo sono veramente in realtà, se non per il sangue, almeno per le tradizioni e l'educazione». Queste nazioni perdevano «di giorno in giorno l'iniziativa, l'energia, la volontà e l'attitudine ad agire. La soddisfazione di crescenti bisogni materiali tende a diventare il loro unico ideale. La famiglia si dissocia, le molle sociali si allentano. Il malcontento e il malessere si diffondono in tutte le classi, dalle più ricche alle più povere».[39]

Per Le Bon, la modernità era un'epoca di corrosione delle idee fondamentali della civiltà occidentale. Osservando le condizioni in cui si trovava l'uomo moderno, Le Bon lo paragonava «alla nave che ha perduto la bussola ed erra alla ventura in balia del vento … va errando in balia del caso negli spazi che gli dei popolavano una volta e che la scienza ha resi deserti. Ha perduto insieme la fede e la speranza». E intanto le masse, divenute «impressionabili e mobili all'eccesso», senza alcuna barriera che le trattenga, «sembrano condannate a oscillare continuamente dalla più furibonda anarchia al più pesante dispotismo».[40]

All'anarchia delle idee, al relativismo e al nichilismo filosofico, si aggiungevano le nuove condizioni di vita materiale prodotte dal progresso e dalla civiltà industriale, che hanno potentemente contribuito a trasformare mentalità e desideri dell'uomo moderno. «L'evoluzione della civiltà ha creato disgraziatamente nell'uomo moderno una quantità di bisogni senza dargli i mezzi di soddisfarli e ha prodotto così un malcontento generale negli animi. È senza dubbio madre del progresso, ma è pure madre del socialismo e dell'anarchia, terribili espressioni della disperazione delle folle, che nessuna credenza sorregge più. Paragonate l'Europeo irrequieto, febbrile, malcontento della propria sorte, con l'Orientale sempre felice del suo destino.» [41]

L'uomo moderno si trovava «in uno di quei rari periodi critici della storia quando le antiche idee, donde deriva la sua civiltà, hanno perduto la loro autorità, le idee nuove non si sono ancora formate, e perciò è tollerata la discussione ... L'epoca della decadenza per gli dei, le istituzioni e i dogmi è sempre cominciata dal giorno in cui hanno tollerato la discussione». Quando nuovi dogmi sorgono e si impongono, la discussione cessa. La modernità, osservava Le Bon, è «forse un'epoca di decadenza, ma è uno dei rari momenti della storia del mondo in cui resta libera l'espressione del pensiero. Non può durare a lungo. Le condizioni della civiltà moderna portano i popoli europei verso uno Stato sociale che non tollererà né discussione né libertà. Infatti i nuovi dogmi che stanno per nascere non potranno impiantarsi se non a condizione di non accettare discussioni d'alcun genere e d'essere altrettanto intolleranti quanto quelli che li hanno preceduti». [42]

Le Bon segnalava il socialismo fra i candidati al nuovo dogmatismo che avrebbe sopraffatto la civiltà moderna, essendo egli convinto che «l'applicazione delle attuali idee socialiste condurrà i popoli che le adotteranno a uno stato di abietta decadenza e di duro dispotismo». E ciò sarebbe accaduto quando il socialismo fosse divenuto il nuovo credo delle masse, le grandi protagoniste della vita moderna. L'altro movimento candidato al dogmatismo era, per Le Bon, il principio di nazionalità: «La sua realizzazione condurrà l'Europa alle più disastrose guerre e porterà successivamente molti Stati moderni alla rovina e all'anarchia». [43]

Muovendosi nella scia di pensatori liberali come Tocqueville, che avevano associato l'avvento della masse e della democrazia alla nascita di nuove forme di dispotismo senza eguali nel passato per potenza, esten-

sione e intensità di dominio, Le Bon aggiungeva agli incubi dell'Europa imperiale lo spettro dell'autoritarismo, la fine della democrazia liberale. Previsioni analoghe erano fatte all'inizio del Novecento da intellettuali così diversi come Herbert G. Wells e Vilfredo Pareto. Lo scrittore inglese affermava nel 1901 che la fine della democrazia sarebbe stato «l'inevitabile risultato delle nuove forze sociali, industriali ed educative le quali sono ormai in azione». La tendenza al conformismo nel livellamento dell'educazione di massa avrebbe inaridito la varietà delle culture speciali e individuali in una uniforme e grigia tonalità, «il colore della democrazia», mentre in politica, sull'iniziativa individuale avrebbe preso il sopravvento «l'elemento meccanico, l'organizzazione della stampa e della produzione». In tale situazione di generale conformismo e uniformità collettiva, per tenersi al potere «il governo e il partito dominante, aiutati dalla stampa di parte loro, dovranno inventare o esagerare ogni sorta di pericoli da parte dei popoli vicini», avvalendosi del patriottismo come ideologia di mobilitazione. Per questa ragione, Wells prevedeva che «la democrazia perirà nella guerra che è il suo corollario inevitabile».[44] Su un piano diverso di osservazione, anche il sociologo Pareto riteneva, nel 1904, che la società europea «cammina a precipizio verso un reggimento di demagogia autoritaria».[45]

Il tramonto delle istituzioni parlamentari, l'avvento di un nuovo dispotismo oligarchico, l'elevato rischio di una guerra mondiale, come conseguenza dei precedenti eventi, erano prefigurati in molti pronostici sul XX secolo. Una rivista italiana pubblicava, nel dicembre 1903, il testo di un'immaginaria conferenza di storia tenuta nell'anno 3000, dedicata al tema «Il mondo nel XX secolo», trasmessa il giorno 254 da Nuova Bologna, nell'America meridionale, e ascoltata telefonicamente da migliaia di persone al di qua e al di là dell'Atlantico. Ricordava l'immaginario oratore, che nel XIX secolo era diffusa l'opinione che «il progresso sociale dovesse avere per necessaria conseguenza il trionfo della democrazia e dei governi rappresentativi», mentre erano state smentite dai fatti le previsioni di un diffuso collettivismo. Ma anche i partiti democratici e liberali ebbero un'«amara delusione», all'inizio del XX secolo.

Le istituzioni parlamentari, infatti, nei primi decenni del secolo nuovo caddero in universale sfavore. Ormai esse non facevano che palliare il reale dispotismo qui di pochi plutocrati, là di consorterie di partito.

I migliori, aborrendo dagli intrighi, si allontanavano dalla vita pubblica; agli stessi ministeri tecnici erano chiamati piuttosto i capi delle fazioni che non gli uomini più competenti per esperienza e per cognizioni speciali. S'aggiungeva che il frequente mutarsi dei governanti rendeva impossibile ogni continuità nella direzione dei pubblici affari, sia all'interno che all'estero, con grave detrimento degli Stati. Tutti questi mali erano aggravati dall'infierire dei conflitti sociali; l'umanità civile sembrava minacciata da due opposti pericoli: dal risorgere di una larvata servitù delle moltitudini, ove trionfasse l'aristocrazia del denaro; dall'anarchia, ove la vittoria arridesse agli infimi ordini della società. Occorreva un potere moderatore che salvasse la civiltà: e questo potere non poteva essere che incondizionato. Così le lunghe e aspre lotte fra i potenti e le plebi produssero nell'Europa e nell'America del XX secolo un effetto simile a quello che seicento anni prima avevano avuto in Italia: cagionarono, cioè, un ritorno a governi pressoché assoluti.[46]

Il nuovo assolutismo del XX secolo conservò per qualche tempo le istituzioni parlamentari, ma i sovrani si riservarono il potere di convocarle, restringendone le funzioni, mentre cercavano di appianare i conflitti di classe, per ottenere la pacificazione sociale mediante compromessi oppure con l'aiuto della forza: a tale scopo, essendo diminuita la possibilità di guerra fra le nazioni civili, i sovrani usarono le «immense moltitudini armate, che i principali Stati europei mantenevano intorno al 1900», unicamente per due funzioni: «la conquista e la difesa dei possedimenti coloniali, la tutela dell'ordine interno».[47]

Le previsioni sulla fine della democrazia e, più in generale, sul declino della civiltà europea apparivano costantemente smentite dal progresso generale dell'Europa dopo la fine della Grande Depressione, quando iniziò uno dei periodi di massima espansione dell'economia occidentale, durante il quale le istituzioni parlamentari progredirono in quasi tutta l'Europa e nelle Americhe, e cominciarono a influenzare anche alcuni Stati asiatici e i nascenti movimenti anticolonialisti. Nonostante ciò, l'incubo della degenerazione, con il suo corteo di spettri, continuò a offuscare lo splendore dell'Europa imperiale. Anzi, nel momento massimo della sua apoteosi, nuovi spettri cominciarono ad aggirarsi nel continente più ricco e più potente del mondo. Questi spettri non nascevano dall'interno del continente, ma provenivano da altri

continenti, incarnandosi nelle nuove potenze in ascesa, che insidiavano e sfidavano l'egemonia planetaria dell'Europa imperiale.

Un'insidia minacciosa proveniva dall'Estremo Oriente. L'ascesa del Giappone al rango di potenza mondiale, all'inizio del Novecento, fece comparire nell'Europa imperiale lo spettro del «pericolo giallo».

Nel 1900, l'impero del Sol Levante fece bella mostra di sé nell'esposizione parigina, esibendo, fra lo stupore degli europei, lo straordinario cammino fatto in mezzo secolo, per uscire dalla notte dell'arcaismo feudale e raggiungere l'Occidente nello splendore della modernità trionfante. «Abbiamo salutato l'ascesa di un'altra nazione al rango delle grandi e delle grandissime potenze»: così la «Revue des deux mondes» commentò la partecipazione del Giappone all'esposizione parigina.

È stata per loro l'occasione di fare un'esposizione veramente integrale, nel senso di mostrare tutta la loro vitalità politica e militare insieme alle loro capacità commerciali e artistiche ... È stato un problema oscuro, fino a oggi, sapere che il rapido adattamento della nostra civiltà avrebbe prodotto frutti durevoli in Giappone: il 1900 ha per il momento risolto il problema. Nelle arti della pace e della guerra, in ogni campo della concorrenza vitale, l'impero del Sol Levante si è dimostrato all'altezza di sfidare ed eguagliare rapidamente le più forti e le più fiere nazioni dell'Occidente. Comincia bene il nuovo secolo, questo giovane trionfatore.[48]

Il Giappone aveva avviato la sua modernizzazione nella seconda metà dell'Ottocento assumendo la civiltà europea a modello per rinnovare, migliorare e rafforzare la propria società, la propria economia e la propria politica, emergendo nel continente asiatico come la nazione più potente e più ambiziosa di espansione. Nel 1894 il nuovo Giappone aveva sconfitto la Cina e occupato la Corea, impossessandosi dell'isola di Formosa. Aveva così iniziato un'aggressiva politica imperialista nell'oriente asiatico, che lo poneva in diretto antagonismo con la Russia imperiale, paese che aveva esteso i suoi domini fino al Pacifico e guardava con occhio avido ai territori della Cina settentrionale, gli stessi che attraevano l'appetito del Giappone imperiale.

Mentre i visitatori ammiravano il Giappone nell'esposizione parigina, nei pressi di Mosca moriva Vladimir Solov'ëv, reputato il maggior filosofo e pensatore religioso nella Russia dell'Ottocento. Egli era uno

dei più originali innovatori della fervida tradizione apocalittica russa, da lui rielaborata nell'interpretazione della modernità e del progresso, con la prospettiva di un rinnovamento ecumenico del cristianesimo. Il nuovo cristianesimo di Solov'ëv era fondato sulla consapevolezza della realtà del male e sulla fede nella resurrezione promessa da Cristo. Egli rifiutava qualsiasi adattamento modernistico di un'etica cristiana ridotta a puro umanismo virtuoso, senza la fede in Cristo, come predicava Lev Tolstoj, e soprattutto senza il riconoscimento del Male, che Solov'ëv vedeva annidato nei miti del progresso, del benessere universale e della pace planetaria fondati unicamente sulla ragione umana. L'ultimo suo libro, datato la domenica di Pasqua 1900, era un'opera apocalittica, composta di tre dialoghi sulla guerra, il progresso, il cristianesimo e il destino dell'Europa, e si concludeva con la lettura, da parte di uno dei protagonisti, di un manoscritto intitolato *Il racconto dell'Anticristo.*[49] Il racconto iniziava con la descrizione del XX secolo.

Il secolo XX dopo Cristo fu l'epoca delle ultime grandi guerre, delle discordie intestine e rivoluzioni. La più grande guerra esterna ebbe quale causa lontana quel movimento intellettuale che sorse in Giappone verso la fine del secolo XIX col nome di panmongolismo. *I Giapponesi, da quegli imitatori che erano, dopo aver copiato con una rapidità e un successo sorprendenti le forme materiali della cultura europea, avevano fatto proprie anche alcune idee europee di ordine inferiore. Avendo saputo, attraverso i giornali e i manuali di storia, dell'esistenza in Occidente del panellenismo, pangermanesimo, panslavismo, panislamismo, proclamarono la grande idea del panmongolismo, vale a dire dell'unione in un sol blocco sotto la loro egemonia di tutti i popoli dell'Asia orientale, con lo scopo di intraprendere una lotta decisiva contro gli stranieri, cioè gli Europei. Approfittando del fatto che l'Europa agli inizi del secolo XX era occupata nell'ultima lotta risolutiva col mondo* musulmano, *essi si misero al lavoro per la realizzazione del loro piano grandioso …* [50]

I giapponesi, proseguiva il racconto, dopo aver conquistato e occupato la Corea, con l'aiuto del partito progressista cinese rovesciarono la dinastia Manciù e persuasero il popolo ad accettare la dominazione giapponese, superando l'odio che aveva diviso i due paesi prima dell'arrivo in Cina dell'imperialismo europeo, perché «di fronte a essi, questa inimici-

zia di due nazioni consanguinee assumeva l'aspetto di una discordia intestina e perdeva ogni significato». Contro gli europei stranieri e nemici, i cinesi si convertirono al panmongolismo e accettarono di sottomettersi alla dinastia giapponese. Il nuovo imperatore celeste della dinastia giapponese, il *bogdykahn*, guidò le armate del panmongolismo alla conquista dell'Occidente. Dopo aver sopraffatto con la forza del numero «il valore militare delle truppe russe», che poterono soltanto «soccombere con onore», le schiere mongole dilagarono nella Russia fino a raggiungere i confini della Germania, che riuscì ad arrestarne l'avanzata mettendole in rotta. Ma in Francia, paese governato dal partito reazionario della rivincita, un milione di baionette si levò «alle spalle dei tedeschi», i quali, presi fra l'incudine e il martello, dovettero accettare «le condizioni onorevoli» della resa proposte dal *bogdykahn*, mentre i francesi, «ebbri di gioia, fraternizzano con i gialli e si spargono per tutta la Germania; ma ben presto essi perdono ogni senso di disciplina», così che l'imperatore «ordina di scannare gli ormai inutili alleati, e l'ordine viene eseguito con accuratezza tutta cinese». Intanto, a Parigi scoppiava una rivolta dei lavoratori senza patria «e la capitale della cultura occidentale apre festosamente le porte al signore dell'Oriente». Occupato il continente europeo, il *bogdykahn* si apprestava a invadere l'Inghilterra, ma «gli inglesi riscattano la propria libertà con un miliardo di sterline». In un anno, tutti gli Stati europei si assoggettarono come vassalli all'imperatore celeste che, lasciato un esercito di occupazione, tornò in Oriente per intraprendere l'invasione dell'America e dell'Australia.

Il giogo mongolico sull'Europa si protrasse per mezzo secolo: fu un'epoca distintasi «per un rimescolamento generale e per una profonda reciproca penetrazione d'idee europee e d'idee orientali», mentre avveniva «un'imponente invasione in Europa di operai cinesi e giapponesi» che aggravarono la questione economica e sociale, provocando una «crescente attività internazionale delle organizzazioni sociali segrete che organizzano un vasto complotto paneuropeo per cacciare i mongoli e ristabilire l'indipendenza dell'Europa.» Il «colossale complotto» riuscì alla fine a sbaragliare le armate del *bogdykahn:* «I loro resti dispersi fanno ritorno nel fondo dell'Asia e l'Europa è liberata».

Come il mezzo secolo di sottomissione ai barbari asiatici era dovuto alla mancanza di unione fra le nazioni europee che pensavano soltanto ai propri particolari interessi nazionali, così la grandiosa e glorio-

sa liberazione era stata raggiunta mediante l'organizzazione internazionale delle forze riunite di tutta la popolazione europea. Questo fatto evidente ha come naturale risultato che dappertutto perde ogni significato la vecchia tradizionale struttura del mondo in nazioni separate e quasi ovunque scompaiono gli ultimi resti delle antiche istituzioni monarchiche. Nel secolo XXI l'Europa rappresenta un'unione di Stati più o meno democratici: gli Stati Uniti d'Europa.[51]

Nell'Europa unita, continuava il racconto, ci fu una straordinaria accelerazione del progresso, ma nell'intimo delle coscienze «i problemi della vita e della morte, del destino finale del mondo e dell'uomo, resi più complicati e intricati da una lunga valanga di ricerche e di scoperte nuove nel campo fisiologico e psicologico» rimasero, come per il passato, senza soluzione. Il progresso fece superare «la facoltà fanciullesca della fede ingenua e non ragionata», non furono più insegnate nelle scuole nozioni come «Dio che ha fatto il mondo dal nulla», «l'enorme maggioranza delle persone pensanti rimane del tutto incredula», mentre i pochi credenti sono pensatori «fanciulli nel cuore, ma non nella mente», secondo la prescrizione dell'Apostolo. Fra questi pochi pensatori spiritualisti vi era un uomo di vasta rinomanza come scrittore e riformatore, grande asceta e filantropo, e «molti lo chiamavano il superuomo». Egli credeva in Dio e nel Bene, ma posseduto com'era da uno sconfinato amore di sé, preferiva se stesso a Dio, fino a credere di essere il vero salvatore dell'umanità, considerando Cristo un suo «augusto precursore»: «Io giungo ultimo alla fine della storia precisamente perché sono il salvatore perfetto, definitivo. Quel Cristo è il mio precursore. La sua missione era di precedere e preparare la mia apparizione». Il pensatore spiritualista era «l'uomo del futuro». Con la sua irreprensibile moralità e il suo genio straordinario, preso da terribile angoscia per l'interiore disperazione d'essere dilaniato fra l'amore di Cristo e la convinzione d'essere lui stesso il Cristo vero, il grande uomo si gettò nell'abisso, ma una forza ignota gli impedì di precipitare e lo respinse indietro. Si ritrovò in ginocchio davanti a una «figura avvolta in un nebuloso nimbo fosforescente e due occhi che trapassavano l'anima con un sottile insopportabile bagliore», che gli si rivolse chiamandolo «amato figlio» e infuse nel superuomo una nuova forza di vigore inaudito. Così trasformato, il superuomo scrisse «la sua opera celebre intitolata *La via aperta verso la pace e la prosperità universale*», che lo rese l'uomo più popolare dell'universo.

Il racconto proseguiva narrando come il superuomo salvò gli Stati Uniti d'Europa dalla disgregazione a causa delle rivalità non più fra le nazioni «ma fra i partiti politici e sociali» mentre «i reggitori della politica generale europea, appartenenti alla potente confraternita dei framassoni, si rendevano conto della carenza di una autorità generale esecutiva». Fu allora che il superuomo, l'uomo del futuro, l'uomo più popolare del mondo per aver annunciato la via verso la pace e la prosperità universale, fu eletto presidente degli Stati Uniti d'Europa. Con la predicazione del suo verbo, tutti i popoli furono convertiti dal suo fascino e lo elessero a loro guida e salvatore: «In un anno egli fonda la monarchia universale nel senso vero e proprio della parola. I germi della guerra vengono estirpati fin dalla radice». Divenuto imperatore universale in un mondo senza più guerre, il superuomo, dopo aver risolto definitivamente la questione sociale, realizzando «l'eguaglianza della sazietà generale», si volse a risolvere la questione religiosa, per unificare tutte le Chiese cristiane in una sola religione ecumenica, avvalendosi di un grande operatore di miracoli chiamato Apollonio. E l'imperatore superuomo, che aveva trasferito la sua sede da Roma a Gerusalemme, riuscì quasi nella sua impresa, perché solo pochissimi credenti in Dio e in Cristo rifiutarono di riconoscerlo come supremo capo e sovrano, dopo che avevano scoperto che egli era «il grande impostore e nemico di Dio», «l'autentico Anticristo». L'imperatore nominò papa il mago Apollonio. Anche gli ebrei avevano riconosciuto in lui il messia atteso e gli professarono una dedizione senza limiti, considerandolo «un perfetto israelita per razza». Ma quando scoprirono che l'imperatore superuomo non era circonciso, la dedizione si tramutò in odio. Un esercito di un milione di ebrei si sollevò contro il falso messia e lo scacciò da Gerusalemme costringendolo alla fuga. Quando l'Anticristo riapparve a capo di «uno sterminato esercito di pagani di varie razze» gli ebrei, pur con scarse probabilità di vittoria, gli mossero contro presso il Mar Morto. Nel momento in cui le due armate stavano per scontrarsi, ci fu un terremoto di inaudita violenza: sotto il Mar Morto «si aperse il cratere di un enorme vulcano e torrenti di fuoco, fusi insieme in un lago di fiamme, inghiottirono lo stesso imperatore, tutte le sue innumerevoli schiere» e il papa Apollonio. Gli ebrei corsero a Gerusalemme in preda al terrore, invocando la salvezza dal Dio di Israele, quando videro il cielo sulla città squarciarsi da oriente a occidente «ed essi videro il Cristo che scendeva loro incontro, in veste regale, con le piaghe dei chio-

di sulle mani distese» e attorno a lui si radunava la folla dei cristiani e degli ebrei che l'Anticristo aveva mandato a morte. «Erano risuscitati e si accingevano a vivere con Cristo per mille anni.»[52]

Così si concludeva il racconto dell'Anticristo, immaginato dal pensatore religioso russo poco prima di morire nell'estate del 1900. In quegli stessi giorni, truppe giapponesi, insieme con unità delle principali potenze occidentali, reprimevano ferocemente la rivolta dei boxer in Cina. Cinque anni dopo, il Giappone sconfiggeva l'impero russo per mare e per terra, umiliando una delle più grandi potenze della razza bianca: era la prima volta, nella storia contemporanea, che una potenza europea era sconfitta da una nazione asiatica, che aveva compiuto la propria conquista della modernità, entrando in competizione con gli Stati europei sulla scena del mondo: «Il giapponese» commentò lo scrittore Enrico Corradini, promotore del nazionalismo imperialista italiano «è il vero combattente moderno».[53]

Dopo la disfatta nella guerra contro il Giappone e la rivoluzione nel 1905, scrittori apocalittici russi, come Andrej Belyj e Dmitrij Merežkovskij, credettero che fosse veramente incominciata l'apocalisse. «Il grande mistico Solov'ëv aveva ragione» disse Belyj agli amici che condividevano la sua convinzione apocalittica. «Dove siete voi, unni in marcia?» domandava il poeta Valerij Briusov, maggiore esponente del decadentismo russo: «io odo il vostro passo d'acciaio». Con l'invasione degli unni, immaginava Briusov, pensatori e poeti russi, custodi dei misteri della fede, si sarebbero nascosti nelle catacombe, nei deserti, nelle grotte, mentre tutto il resto sarebbe finito senza lasciare traccia.[54]

Sette anni dopo, nel 1912, una rivoluzione nazionalista pose fine in Cina alla dinastia Manciù, che si era opposta alla modernità. Fu proclamata la repubblica per avviare la modernizzazione di una nazione vasta e popolosa quanto un continente. Il promotore del movimento nazionalista cinese era un medico, Sun Yat-sen: figlio di un umile contadino, aveva frequentato da ragazzo la scuola di un vescovo anglicano, nelle Hawaii, e aveva proseguito la sua educazione presso i missionari protestanti a Hong Kong, convertendosi al cristianesimo; dopo la laurea in medicina, si dedicò all'attività rivoluzionaria per abbattere la dinastia Manciù, ispirandosi a idee nazionaliste e repubblicane dell'Europa e vestendo all'occidentale. Dal 1905, il movimento nazionalista cinese si era sviluppato in Giappone, dove il medico rivoluzionario si era rifugiato.

Il 30 dicembre 1911 Sun, tornato dall'Europa, fu eletto presidente delle Province unite della Cina dal movimento rivoluzionario che aveva iniziato l'insurrezione. Il 12 febbraio 1912 abdicava l'ultimo imperatore cinese. In Asia, una nuova nazione si metteva in movimento contro l'egemonia mondiale dell'Europa imperiale. Il panmongolismo non era dunque soltanto la profezia di un'apocalisse immaginaria raccontata dal pensatore russo?

Il «pericolo giallo» inquietava l'Europa imperiale, la cui potenza di armi e ricchezze era però tale da poter tenere ancora a bada il suo spettro, affinché non turbasse la fede nel progresso e la speranza di nuove conquiste e di nuovi trionfi. Dopo tutto, Giappone e Cina erano pericoli lontani. Più prossima, e pertanto più pericolosa per l'Europa imperiale, era la minaccia alla sua egemonia planetaria proveniente da occidente, e proprio dai discendenti degli europei, gli «europeidi», come potremmo chiamarli, che avevano dato origine agli Stati Uniti d'America. In cento anni, la repubblica fondata sulle tredici colonie della costa atlantica, era diventata una grande potenza, che si estendeva fino al Pacifico, con un'economia industriale e agricola in continua espansione, grazie anche al lavoro di altri sessanta milioni di europei, che dal vecchio continente erano emigrati nel corso dell'Ottocento, e continuavano a emigrare all'inizio del Novecento, negli Stati della repubblica stellata. Poi, la vittoria degli Stati Uniti nella guerra contro la Spagna, il superamento del primato della Gran Bretagna in molti settori della produzione industriale, la politica imperialista intrapresa all'inizio del nuovo secolo dal presidente Theodore Roosevelt, l'espansione planetaria dei prodotti e delle merci americani: tutti questi eventi concorsero a far sorgere, nell'epoca bella dell'Europa imperiale, un nuovo incubo: il «pericolo americano».

Fece molto discutere in Europa, nel 1902, il saggio di William T. Stead, noto giornalista riformista e pacifista inglese, fondatore e direttore di una popolare rivista, la «Review of Reviews», intitolato *The Americanization of the World or The Trend of the Twentieth Century* (L'americanizzazione del mondo ovvero la tendenza del XX secolo).[55]

«L'ascesa dell'America al ruolo della più grande potenza mondiale è il principale fenomeno politico, sociale e commerciale della nostra epoca»[56] affermava il giornalista. Con un'analisi documentata, il libro di Stead illustrava «la marcia trionfale degli Stati Uniti verso la

conquista politica, economica e sociale dell'universo mondo, cioè verso un'americanizzazione del globo» come spiegava un recensore francese, Édouard Reyer.[57] I dati economici sulla produzione industriale e sul commercio estero dimostravano che gli Stati Uniti avevano ormai superato, o erano prossimi a farlo in molti settori, la massima potenza economica dell'epoca, cioè l'impero britannico. Se il XIX secolo era stato il secolo della supremazia commerciale della Gran Bretagna, diventava sempre più evidente che il XX sarebbe stato il trionfo industriale e commerciale degli Stati Uniti. Il declino dell'Europa era un fatto ormai certo e ineluttabile. L'americanizzazione del Vecchio Mondo era solo questione di tempo.

L'ascesa imperiale degli Stati Uniti inquietava dunque la coscienza europea. Anzitutto erano allarmati gli inglesi, perché si sentivano i più direttamente minacciati: l'americanizzazione del mondo significava la fine del primato planetario dell'impero britannico. Parlare di americanizzazione del mondo in Inghilterra, scriveva Stead, provocava risentimento fra gli inglesi, che consideravano questa tesi un insulto all'Inghilterra e accusavano di antipatriottismo chi la esponeva. Ai suoi critici, il giornalista inglese obiettava che il risentimento era fuori luogo, perché «la creazione degli americani è il più grande successo della nostra razza», e gli inglesi dovevano esserne fieri come i genitori sono fieri dei successi dei loro figli: «Non c'è motivo di adombrarsi per la parte che gli americani svolgono nel plasmare il mondo a loro immagine, perché questa immagine, dopotutto, è sostanzialmente l'immagine di noi stessi».[58] Se gli inglesi non riuscivano a unire il loro impero agli «Stati Uniti del Mondo di lingua inglese» ammoniva Stead, «la disintegrazione del nostro Impero, e la nostra decadenza dalla posizione di primato finanziario e commerciale sarà solo questione di tempo, e probabilmente di breve tempo». Per evitare questo pericolo, era necessario sostituire al «patriottismo insulare della nazione» il «patriottismo della razza» e collaborare con gli americani «al grande ideale della Unione di razza»: solo in questo caso, concludeva Stead, «proseguiremo su scala mondiale la missione provvidenziale che è stata affidata alla razza che parla inglese» ed «entreremo in una nuova epoca di potenza e di prosperità, quale la razza non ha mai realizzato dall'inizio del mondo».[59]

L'americanizzazione del mondo suscitava ben altri sentimenti negli europei non appartenenti alla «razza che parla inglese».[60] La vittoria degli Stati Uniti sulla Spagna aveva già destato allarme in Francia contro il

«pericolo americano».[61] L'economista liberale Paul Leroy-Beaulieu perorava una coalizione commerciale e industriale europea contro la giovane America conquistatrice, mentre «Le Figaro» scriveva: «Il nemico è l'America».[62] Altri profetizzavano che l'America «avrebbe soggiogato il nostro spirito, trasformato in nostri costumi e le nostre istituzioni, sconvolto l'equilibrio del mondo civile».[63] In Italia, l'autorevole rivista liberale «Nuova Antologia» avvertiva nel 1902 che l'«orgia di ricchezza, che è l'America, minaccia la conquista di tutto il vecchio mondo!».[64]

L'antiamericanismo non era un fenomeno nuovo in Europa, anche se, in passato, si era manifestato principalmente con un atteggiamento di disprezzo nei confronti degli americani, considerati una nazione infantile, culturalmente rozza e arretrata, isolata dal mondo perché ancora impegnata interamente a costruirsi una società e uno Stato. Eppure, le previsioni su un futuro dominato dalla potenza mondiale degli Stati Uniti circolavano da quasi un secolo nella cultura europea.

L'America «è il paese del futuro, dove in tempi che ci stanno innanzi dovrà rivelarsi la sua importanza per la storia mondiale»aveva detto Hegel all'inizio dell'Ottocento nelle sue *Lezioni sulla filosofia della storia*.[65] Il filosofo aveva visto soltanto con gli occhi della mente il futuro degli Stati Uniti. Invece Tocqueville, uno dei più geniali osservatori europei, nella prima metà dell'Ottocento aveva conosciuto per esperienza diretta le enormi potenzialità della nuova nazione, che la destinavano a diventare una potenza dominatrice mondiale. Nella società americana, l'aristocratico liberale aveva visto già avviato l'avvento prossimo, irresistibile, universale della democrazia nel mondo.[66] Avanguardia di questa ineluttabile rivoluzione, destinata a trasformare radicalmente la società umana, la nazione americana, conquistando unita l'immenso spazio dall'Atlantico al Pacifico, con tutte le sue incommensurabili risorse naturali, sarebbe diventata una grande potenza mondiale, superando l'Europa che l'aveva generata. «Io penso che le nazioni, come gli uomini, quasi sempre rivelano fin dalla giovane età i principali caratteri del loro destino. Quando vedo con quale spirito gli angloamericani esercitano il commercio, quale facilità vi trovano, quali successi ottengono, non posso non pensare che essi diventeranno un giorno la prima potenza marittima del globo. Essi sono spinti a impadronirsi dei mari come i romani a conquistare il mondo.» Così aveva scritto Tocqueville nel 1835 concludendo il primo volume della *Democrazia in America*.[67]

Sessant'anni dopo, gli americani avevano confermato le previsioni del pensatore francese. Inorgogliti dalla vittoria sulla Spagna, gli Stati Uniti erano decisi a continuare «la marcia verso la supremazia commerciale sul mondo intero» come aveva proclamato nel 1898 Albert J. Beveridge, giovane e carismatico leader repubblicano, ricordando agli americani che essi erano il popolo eletto da Dio e da Dio destinato a dominare nel mondo per rigenerarlo.[68]

Nazione giovane, tutta protesa verso il futuro nel ritmo prodigioso del suo progresso industriale, scientifico e tecnologico, gli americani erano entusiastici apologeti della civiltà moderna, convinti che lo scettro dell'egemonia mondiale stava passando dall'Europa al nuovo impero americano. Il nuovo spirito imperialista degli Stati Uniti era incarnato nella personalità vigorosa e versatile del repubblicano Theodore Roosevelt, divenuto accidentalmente presidente degli Stati Uniti nel 1901 dopo l'assassinio di McKinley, ma confermato trionfalmente nelle elezioni del 1904. Roosevelt era un progressista e un fervido assertore del ruolo imperiale degli Stati Uniti sulla scena mondiale, dal Pacifico al Mediterraneo.

Un suo grande ammiratore, l'economista Brooks Adams, fratello di Henry Adams che abbiamo incontrato all'esposizione di Parigi, teorizzò la politica imperialista degli Stati Uniti in un libro intitolato *The New Empire*, pubblicato nello stesso anno del saggio di Stead. L'economista americano sosteneva perentoriamente che il centro del mondo si era trasferito dall'Europa agli Stati Uniti. I suoi connazionali avevano il dovere di proseguire la loro ascesa imperiale perché, teorizzava Brooks Adams, le civiltà che non si espandono sono destinate a decadere, per una fatale «legge della civiltà e della decadenza», come si intitolava un altro suo libro, *The Law of Civilization and Decay*, edito nel 1896, ispirato al darwinismo sociale.[69]

Nell'ultimo decennio il mondo ha attraversato una di quelle crisi periodiche che preannunciano una trasformazione radicale dell'equilibrio sociale. Il centro dell'energia si è trasferito dall'Europa in America. Il fenomeno non è nuovo perché analoghi mutamenti si sono verificati in epoche precedenti. La sua peculiarità sta attualmente nella sua rapidità e nelle sue proporzioni. ...

Tutti sembrano concordare sul fatto che gli Stati Uniti possano raggiungere, se non l'hanno già raggiunta, la supremazia economica. Il

vortice del ciclone è vicino a New York. In nessun paese del mondo troviamo un'attività così frenetica, imprese così gigantesche, amministrazioni così perfette, tante masse di capitale concentrate nelle mani di singole persone. E gli Stati Uniti, diventando mercato imperiale, estendono il loro dominio sulle linee di comunicazione che portano dalle nazioni straniere al suo cuore, come ha fatto ogni impero dai tempi di Sargon [imperatore assiro] *ai giorni nostri ... Stiamo anche penetrando in Europa, e soprattutto la Gran Bretagna sta regredendo a una posizione di dipendenza per cui in tempo di pace deve far conto su di noi come produttori dei suoi generi alimentari; e senza di noi non potrebbe sopportare il peso di una guerra.*

Supponendo che le trasformazioni dei prossimi cinquanta anni siano anche solo pari a quelle degli ultimi cinquanta anni, gli Stati Uniti supereranno ogni altro impero singolarmente preso, se non tutti gli imperi messi insieme. Tutto il mondo ne sarà tributario. Tutto il commercio mondiale rifluirà verso di noi da oriente e da occidente e verrà rovesciato il sistema prevalso dall'alba della storia a oggi.[70]

Anche Brooks Adams, come Stead, derivava le sue previsioni dai dati economici, che aveva analizzato in un libro pubblicato due anni prima, *American Economic Supremacy*. Brooks prevedeva, inoltre, che il declino del primato mondiale europeo e il logoramento della politica di equilibrio fra le maggiori potenze d'Europa, risalente al Congresso di Vienna, avrebbero portato a una guerra sul continente o a uno scontro con gli Stati Uniti.

Reyer, il recensore francese del libro di Stead, riferiva con preoccupazione le esortazioni rivolte dall'americano Adams ai suoi compatrioti, affinché divenissero consapevoli che lo scontro degli Stati Uniti con l'Europa sarebbe stato «una guerra a morte, una lotta non contro una sola nazione, ma contro un intero continente». In una simile eventualità, lo svantaggio dell'Europa, secondo Reyer, era scontato, perché in pace o in guerra, essa sarebbe stata comunque «superata dagli Stati Uniti a causa dell'inferiorità delle sue risorse naturali, delle sue masse inadeguate, della sua imperfetta organizzazione. La posizione europea avrebbe potuto migliorare solo con lo sviluppo di un'energia eccezionale o per l'inerzia dell'America». L'antagonismo fra Europa e Stati Uniti era comunque inevitabile perché «nel mondo economico non

sono possibili due centri di ricchezza e di dominio. Alla fine, un organismo deve distruggere l'altro; il più debole deve soccombere». Unico modo per evitare questo pericolo, concludeva il francese, era «una coalizione europea contro gli Stati Uniti».[71]

Il «principale leader e protagonista di una crociata contro l'americanizzazione in Europa» era, secondo Stead, il Kaiser Guglielmo II. Vista l'impossibilità di impedire «l'americanizzazione dei tedeschi emigrati negli Stati Uniti, l'imperatore si sforzava «almeno di impedire l'americanizzazione dell'Europa», perorando un'unione doganale europea per contrastare l'invasione dei prodotti americani.[72] Fra i governanti europei, l'imperatore tedesco era forse il più turbato dall'incubo dell'ascesa imperiale degli Stati Uniti. Ed era altrettanto inquietato dall'incubo di un «pericolo giallo», temendo un assalto della razza gialla all'Europa.

E intanto l'America sta diventando potente, diventa sempre più potente, e a poco a poco fagociterà l'Inghilterra, fino a fondare un impero mondiale di lingua inglese del quale l'Inghilterra sarà soltanto l'avamposto europeo.

I russi continueranno a dilettarsi con le loro fantasie (cioè la missione storica nei Balcani) finché un giorno i mongoli marceranno sugli Urali. E allora, troppo tardi, si renderanno conto di qual era veramente la missione storica della Russia: proteggere soprattutto l'Europa dal Pericolo Giallo.[73]

Nel 1901, Guglielmo II riteneva imminente, come disse all'ambasciatore francese, uno scontro fra l'Europa – cioè la Germania, la Gran Bretagna e la Francia – e l'Asia, cioè la Russia, il Giappone e gli Stati Uniti.[74]

Guerre non ce ne furono, nell'epoca bella della modernità trionfante, fra le principali potenze dell'Asia e dell'Occidente, dopo il 1905. E tuttavia, gli incubi non cessarono di offuscare lo splendore dell'Europa imperiale.

Nel 1898, uno scrittore americano, Morgan Robertson, pubblicò un romanzo intitolato *Futility* in cui narrava la vicenda di un transatlantico, il più bello e il più grande mai costruito, battezzato *Titan*, lungo 424 metri, che stazzava settantamila tonnellate, era munito di tre eliche, e

poteva raggiungere una velocità di venticinque nodi. Nel suo viaggio inaugurale, il *Titan* era stipato di ricchi passeggeri. La grandiosa nave poteva ospitare circa tremila persone, ma le scialuppe di salvataggio potevano accogliere soltanto una piccola parte dei passeggeri: non c'era ragione di averne un numero maggiore, perché il *Titan* era considerato «inaffondabile». In una fredda notte di aprile, nelle acque dell'Atlantico settentrionale, dopo la collisione con un iceberg, l'inaffondabile transatlantico affondò. Con il titolo del romanzo l'autore intendeva alludere, nello spirito della *fin de siècle*, alla vanità d'ogni cosa umana.[75]

Sei anni prima, nel 1892, anche Stead aveva scritto un racconto sul naufragio di una nave, intitolato *From the Old World to the New*. Il giornalista immaginava di compiere un viaggio su una nave colossale, da tutti ammirata per il lusso e le meraviglie della tecnica, che andò a infrangersi contro un iceberg e fu inghiottita dal mare. La morale del racconto era meno solenne di quella del romanziere americano: Stead intendeva soltanto richiamare l'attenzione sul rischio delle montagne di ghiaccio galleggianti per le navi che attraversavano l'Atlantico settentrionale, e anche sulla necessità di fornire le navi di un numero di scialuppe adeguato a quello dei passeggeri. Era una questione su cui molto si discuteva in quel periodo, ma non si era ancora giunti a una legislazione internazionale che garantisse la sicurezza dei viaggiatori imbarcati.[76]

Il 10 aprile 1912, alle 12, Stead partiva effettivamente da Southampton per New York a bordo del *Titanic*, un nuovo transatlantico inglese, la più grande nave mai costruita, che compiva il suo viaggio inaugurale. A bordo vi erano 1316 passeggeri, 891 uomini d'equipaggio e 16 scialuppe. Il transatlantico inglese era lungo 270 metri, stazzava settantamila tonnellate, era munito di tre eliche, e poteva raggiungere la velocità di venticinque nodi. I suoi costruttori l'avevano definito «inaffondabile». Inaffondabile come l'impero britannico. Il suo carico più prezioso era costituito da un gruppo di passeggeri con patrimoni che ammontavano complessivamente a 250 milioni di dollari, e da una copia d'inestimabile valore del poema *Rubáiyát* del grande poeta persiano Omar Khayyám.[77]

Mentre si staccava dalla banchina di Southampton, fra le grida festose della folla, muovendosi maestoso con i suoi quattro imponenti fumaioli, il *Titanic* evitò per poco la collisione con il piroscafo americano *New York*.[78]

Capitolo quarto

IL DESTINO DI UNA CIVILTÀ

Era entusiasta Henry Adams, nell'aprile 1912, al pensiero che avrebbe presto attraversato l'Atlantico, all'età di settantaquattro anni, imbarcato sul *Titanic* nel suo viaggio di ritorno verso l'Europa. Aveva già prenotato una cabina. A marzo, però, uno sciopero dei lavoratori inglesi gli aveva fatto temere il ritardo della partenza del transatlantico dall'Inghilterra. «Speriamo che lo sciopero non duri oltre il 1° aprile, e che il *Titanic* possa partire in orario. Se così non fosse, per me sarebbe un bel pasticcio» aveva scritto Adams a un'amica.[1] Aveva una gran voglia di tornare in Europa e lasciarsi per qualche tempo alle spalle le acque agitate del suo paese.

Negli Stati Uniti, in quel periodo, l'era progressista, iniziata con il presidente repubblicano Roosevelt, aveva visto l'attuazione di una politica di riforme per sanare i mali più gravi che affliggevano la società americana, come lo strapotere dei grandi monopoli del capitalismo e le profonde disuguaglianze sociali, aggravate dall'odio razzista nei confronti degli afroamericani e degli immigrati non appartenenti alla stirpe anglosassone. La politica progressista aveva provveduto a risanare un sistema elettorale, politico e amministrativo largamente corrotto.

Roosevelt aveva lasciato la presidenza alla scadenza del secondo mandato, nel 1908, facendo eleggere un suo delfino, William Howard Taft. I successi della sua politica erano stati notevoli, ma la società americana continuava a essere turbata dall'odio razzista e dai conflitti sociali, in gran parte derivati dal fallimento del processo di integrazione, il *melting pot*, delle masse di immigranti, provenienti in massima par-

te dall'Europa latina e orientale, che si ammassavano nei quartieri più sordidi, squallidi e miserabili delle grandi città, gli *slums*, regni incontrastati d'ogni genere di criminalità. Nella più giovane fra le società moderne, al di sotto dello splendore della modernità trionfante, la barbarie si mostrava con un volto crudele. Nella primavera del 1912 infuriava l'odio razzista del Ku Klux Klan: sessantuno afroamericani furono linciati in quel periodo, mentre continuavano gli scontri fra i lavoratori e le forze di polizia, chiamate dai padroni per reprimere gli scioperi, e le femministe combattevano per il riconoscimento dell'eguaglianza dei diritti politici alle donne.[2] Inoltre, proprio nel momento in cui Adams si accingeva a imbarcarsi sul *Titanic* era in corso uno scontro molto aspro nelle primarie del partito repubblicano, al quale andavano le sue simpatie: il presidente uscente Taft e l'ex presidente Roosevelt, che aveva deciso di presentarsi per un terzo mandato, erano antagonisti nella competizione per la nomina alla candidatura nelle elezioni presidenziali del 1912.

Adams aveva pensato di andare a Parigi per allontanarsi dalle lotte intestine del suo partito. «La politica moderna» scriveva «è, in fondo, una lotta non di uomini ma di forze. Gli uomini diventano ogni anno di più creature della forza, ammassate attorno a centrali elettriche. Il conflitto non è più fra gli uomini, ma fra i motori che spingono gli uomini, e gli uomini tendono a soccombere alle loro stesse forze motrici.»[3] L'analogia della politica con una centrale elettrica gli ricordava l'ultima visita nella capitale francese, nei giorni della grande esposizione universale. Anarchico conservatore cristiano, come egli stesso si definiva, ma educato a indagare sulla natura dell'uomo dalla lezione di Hegel e di Schopenhauer, Adams amava immergersi nel movimento tumultuoso e caotico della capitale francese per continuare la sua educazione cercando di decifrare il significato della modernità per il futuro dell'uomo.

Parigi restava parigina nonostante i mutamenti, padrona di sé anche se cadeva la Cina. Dozzine di artisti – scultori e pittori, disegnatori di stoffe e di mobilio, centinaia di chimici, fisici, anche di filosofi, filologi, medici e storici – erano al lavoro, mille volte più alacremente che mai nel passato, e la quantità e originalità dei loro prodotti avrebbe sommerso qualsiasi precedente età, come quasi sommergeva la loro,

ma l'effetto era un caos, e Adams si trovò altrettanto impotente al suo cospetto quanto davanti al caos di New York. Il suo unico pensiero fu di tenersi alla testa del movimento e, se necessario, di precederlo nel caos, ma di non rimanere indietro. Solo i giovani hanno tempo di indugiare alla retroguardia.[4]

Parigi esercitava un'attrazione irresistibile su Adams. La considerava una grande scuola per chi volesse conoscere e comprendere l'uomo moderno: uomo nuovo, più ricco, più colto, più potente di qualsiasi altro uomo delle epoche passate, eppure inquieto, incerto, disorientato; esaltato e nello stesso tempo intimorito di fronte a un mondo dominato da forze nuove, che egli stesso aveva creato, ma che ora sfidavano la sua capacità di padroneggiarle. L'uomo moderno viveva da cento anni in una società in perpetuo mutamento. Ogni campo dell'attività umana, dalle arti alle scienze, era investito da una frenesia di ricerca, di sperimentazione, di innovazione, propria della modernità. E in nessun altro luogo del mondo, come a Parigi, pensava Adams, la modernità si presentava in tutta la varietà delle sue espressioni, come emblema della nuova epoca della storia umana, in cui tutto quel che per millenni era stato considerato vero, certo, indiscutibile, appariva ora falso, incerto, discutibile dopo le nuove scoperte, le nuove invenzioni e le nuove conoscenze sulla natura e sull'uomo. «Anche più vigorosamente che nel secolo XII, Parigi ammaestrava nel XX, senza che qualsiasi altra scuola potesse rivaleggiare con essa per varietà d'indirizzo ed energia intellettuale.»[5]

Per millenni, rifletteva Adams, il movimento del pensiero si era svolto lungo una traiettoria continua e costante, con qualche momento di violenta accelerazione, sfociato in una catastrofe generatrice di cambiamenti profondi, come era avvenuto nel 310 dopo Cristo, allorché il millenario pensiero pagano fu sopraffatto dal cristianesimo, e l'unica verità di un solo Dio spodestò le molteplici verità dei molti dei. Verso il 1500, con Galilei e Bacone, il pensiero scientifico aveva impresso una nuova direzione al movimento del pensiero, «che ne modificò i valori; ma tutti questi cambiamenti non avevano mai alterato la continuità. Solo nel 1900, la continuità si spezzò ... La data era utile e l'utilità era verità». Fino ad allora, la mente umana aveva tenuto il passo con le trasformazioni della realtà, «grazie a un'infinita serie di adattamenti infinitamente delicati» che le erano stati imposti «dall'infinito moto d'un infinito caos di moto», finché «alla fine, nel 1900, le era

piombata addosso una nuova valanga di forze sconosciute che, per esser dominate, esigevano nuove facoltà mentali».[6]

Dal 1800 era avvenuta una «prodigiosa accelerazione» nel ritmo della storia, culminata nel 1900 con la comparsa di nuove forze, «dinanzi alle quali l'uomo di scienza rimase dapprima disorientato e impotente, come era rimasto nel IV secolo un sacerdote d'Iside davanti alla croce di Cristo».[7] Un bimbo nato nel 1900 «avrebbe dunque fatto il suo ingresso in un nuovo mondo che non sarebbe stato unità, ma molteplicità», simile a «una terra dove nessuno era mai penetrato prima».[8] Mai come allora il pensiero umano era stato «ghermito e frullato nel vortice di forze infinite», che l'uomo moderno non era più in grado di tenere a bada.

Le forze lo afferravano per i polsi e lo sbattevano in giro, come se egli avesse in pugno un filo elettrico scoperto o lo sterzo di un'automobile senza freni; cosa che corrispondeva quasi del tutto all'esatta verità per quel che riguardava un solitario signore a Parigi, anziano e timido, il quale non percorreva mai, in macchina, gli Champs-Élysées senza aspettarsi un incidente e, generalmente, senza mai vederne uno; o non si trovava mai in prossimità di un'autorità, senza mettere in conto i rischi di una bomba. Fin quando rimanevano validi i ritmi del progresso, queste bombe sarebbero raddoppiate di forza e di numero ogni dieci anni ... Ogni giorno la Natura si ribellava, provocando i cosiddetti incidenti con immani perdite di proprietà e vite umane, beffandosi evidentemente dell'uomo, il quale gemeva e urlava e rabbrividiva impotente, ma non poteva fermarsi un solo istante. Le ferrovie da sole riuscivano quasi a provocare carneficine simili a quelle di una guerra; le automobili e le armi da fuoco devastavano la società, al punto che un terremoto finiva quasi col rappresentare una distensione nervosa. Un immenso volume di forza s'era staccato dallo sconosciuto universo dell'energia, mentre riserve ancora più vaste, ritenute infinite, si svelavano continuamente, attraendo l'umanità con un impulso più irresistibile di tutti i Mari Pontici o gli Dei o l'Oro mai esistiti, e ancor meno obbediente di quelli a qualsiasi riflusso.[9]

Henry Adams osservava la modernità trionfante con lo sguardo dello storico abituato alle prospettive di lungo periodo, ma con un pessimismo sempre più cupo e nichilista, aggravato dal suicidio della moglie.

Come il fratello Brooks, Henry era affascinato dal fenomeno della decadenza di una civiltà. Influenzato dalla «legge della civiltà e della decadenza» elaborata da Brooks e dalle idee sulla degenerazione di Max Nordau, anche Henry formulò una previsione catastrofica per la civiltà occidentale, che si stava avviando, con crescente velocità, alla sua inevitabile fine. Egli avvalorava la sua previsione con la teoria scientifica dell'entropia, la seconda legge della termodinamica: tutta l'energia dell'universo tende inevitabilmente a esaurirsi per progressiva degradazione; pertanto, affermava Henry, la razza umana era destinata a un processo accelerato di decadimento, fino all'estinzione. Scomparsa l'umanità, la terra, come il sole e la luna, ridotta a materia fredda, avrebbe continuato a girare nel vuoto dello spazio.[10] Ma Adams riteneva che una catastrofe umana e sociale si stava già preparando, nel cuore stesso della civiltà moderna. «L'edificio della società umana» scriveva nel 1904 «è stato sconvolto, come abbiamo visto da un pezzo, ma possiamo sempre rimodellarlo secondo linee di forza abbastanza sicure. Quel che mi preoccupa è che abbiamo sovvertito l'equilibrio della natura e che la natura dovrà rivoltarcisi contro, come di fatto avviene in ogni esplosione, combustione o malattia. Secondo logica, il pianeta dovrebbe finire con l'esplodere o col bruciare.»[11]

La modernità trionfante, con il caotico turbinio di concezioni e idee molteplici e diverse, aveva disgregato l'unità del vecchio ordine. Il ritmo accelerato del progresso prodotto dalle immense nuove forze scoperte dall'uomo moderno, il concentrarsi e l'accumularsi di potenze materiali che sfruttavano e distruggevano la natura, preparavano l'avvento della catastrofe.

Quanto più accelerava la sua corsa, tanto più il progresso della modernità si approssimava a una fine catastrofica. Nel 1910 Adams indirizzò agli storici americani una lettera aperta per esortarli a riflettere sui pronostici pessimistici diffusi nella cultura europea da studiosi, i quali mettevano in dubbio la fede nel progresso indefinito dell'umanità verso un futuro sempre migliore, una fede che in America era ancora largamente condivisa. «Ogni lettore della stampa francese o tedesca sa che non passa un giorno senza che vengano pubblicati inquietanti dibattiti su una supposta senescenza della società: calo della natalità, declino della popolazione rurale, abbassamento dei requisiti per l'esercito, moltiplicazione dei suicidi, aumento degli insani o degli idioti, dei malati di cancro, di tubercolosi; sintomi di esaurimento nervoso, di in-

debolimento della vitalità, di dipendenza dall'alcool e dalle droghe, di diminuzione della vista nei giovani, e così via, senza fine.»[12] Fra i denunciatori delle patologie sociali provocate in Europa dalla modernità, Adams citava gli studiosi francesi e in particolare Durkheim, per la sua analisi sul crescente aumento delle morti volontarie come fenomeno patologico che diventava ogni giorno più minaccioso nelle società più progredite d'Europa.

Alle previsioni pessimistiche della stampa francese e tedesca, lo storico americano avrebbe potuto aggiungere analoghe previsioni frequenti nella cultura italiana. «È facile capire che la civiltà moderna si avvicina, attraverso le incertezze della nostra età, al momento di uno sforzo terribile e che sarà, per l'avvenire nostro e di molti secoli, decisivo» si leggeva nel libro *L'Europa giovane*, pubblicato nel 1898 dal sociologo positivista Guglielmo Ferrero, dopo aver visitato l'Inghilterra, la Germania, la Russia e la Scandinavia.

Una complicata eredità di malanni ereditati dai padri, specialmente sotto forma di tradizioni e istituzioni guerresche, da liquidare; le costituzioni politiche da rifare, quasi tutte di sana pianta; la produzione da aumentare e la distribuzione da rendere più equa; un attacco definitivo da muoversi contro la natura che ci ruba ancora metà della terra migliore, per meglio distribuire la stirpe umana sul globo; la gran contesa con i popoli barbari che tengono ancora le regioni più belle, ora sospesa, da definirsi; tutto il vecchio archivio delle idee religiose, morali, filosofiche, artistiche da rimettere in ordine dopo una revisione fondamentale, per chiarire l'enorme confusione intellettuale lasciata dalle età passate: ecco le grandi linee del lavoro da compiere. Si avvicina, insomma, uno di quei momenti della storia che si potrebbero chiamare di ebollizione; nei quali, come l'acqua posta sopra la fiamma, la massa degli esseri umani, prima appena agitata da un tremolio impercettibile, si rimescola a un tratto da capo a fondo. Chi può dire quanto dolore, quante vite precocemente spente costerà alle nazioni civili questa crisi terribile? Quanti uomini dovranno soffrire sofferenze infinite e anche morire, violentemente o lentamente nelle imprese di emigrazione, nelle guerre, nelle rivoluzioni, nelle carceri, nello sforzo sovrumano del pensiero teso convulsamente alla lotta, nel cozzo di mille passioni, diventate frenetiche?[13]

Altrettanto pessimistiche erano le previsioni esposte nel 1901 da un giornalista italiano di orientamento socialista, Olindo Malagodi, che lavorava a Londra. Egli, che pure era fautore della moderna civiltà industriale per il progresso civile e il benessere di tutta l'umanità, sentiva che una «tempesta di avvenimenti nuovi, inaspettati» si stava addensando sull'Europa e sul mondo, facendo riapparire «mostri del passato, che noi credevamo se non morti certo assopiti nella luce serena della nuova civiltà progressiva», mentre si mostravano ancora, «con nuove furie e nuove minacce», alimentati da «ambizioni colossali d'impero; orgogli violenti di potenza; vanità di gloria; sogni fantasiosi di avvenire, passioni di egoismo, di prepotenza, di diffidenza nazionale; manie di conquista; febbre di avventura; ebbrezza del più vecchio e del più rischioso dei giochi umani, il gioco della guerra ... È una tempesta passeggera, una minaccia vana, una risurrezione fantastica del passato, destinata a dileguarsi senza lasciare alcuna traccia» si domandava Malagodi «o è un nuovo getto dell'antichissima radice del male?».[14]

Da un pezzo si va dicendo che il periodo in cui noi viviamo è un momento decisivo, forse il più gran momento decisivo della storia; e che in pochi anni, forse nel corso della nostra generazione, si determineranno le sorti secolari della società e delle nazioni moderne. A noi, insomma, sarebbe toccata la fortuna, o la disgrazia, di trovarci a vivere in una età fatale, nel senso antico della parola; in una di quelle età in cui si maturano e si fissano i principi di supremi trionfi o di profonde decadenze future; anzi nella più fatale di queste età, poiché ora che gli elementi dell'ignoto e dell'imprevisto sono assai diminuiti con la scoperta e l'occupazione di tutta la terra e con la fusione di tante civiltà, le vittorie e le sconfitte che emergeranno dalle ultime grandi lotte universali saranno vittorie perpetue e rovine irreparabili. Come i giocatori indemoniati delle leggende medievali, le nazioni e le società rischierebbero ora la posta dell'eterna salvezza e dell'eterna dannazione; e la saviezza e la fortuna della generazione che passa sarebbero destinate a prolungare i loro effetti nei secoli.[15]

Nell'epoca bella della modernità trionfante, le previsioni catastrofiche sul destino della civiltà europea non erano certo una novità. Ma non tutte erano suscitate dagli incubi della degenerazione o dell'ascesa di nuove potenze imperiali, in altri continenti, che minacciavano l'ege-

monia planetaria dell'Europa imperiale. Vi erano altre previsioni catastrofiche, ed erano forse le più numerose, che riguardavano il fenomeno stesso della modernità nel suo complesso: una nuova epoca della civiltà europea, che nel giro di un secolo aveva trasformato l'uomo e il mondo come mai era avvenuto in tutte le epoche precedenti della storia umana, e continuava a trasformare l'uno e l'altro. Nuove forme di vita e di civiltà emergevano dal «rapido e immenso sviluppo della grande industria», scriveva nel 1905 il sociologo Mario Morasso, e gli effetti di questa trasformazione si ripercuotevano su ogni classe, ogni società, ogni paese, sconvolgendo il «millenario equilibrio del mondo ... non solo dal punto di vista economico, ma anche da quello politico e morale». L'uomo moderno viveva «in un mondo nuovo fra il dispiegarsi di nuove forze incalcolabili ... che hanno trasformato non soltanto le basi della vita politica dei popoli e della condotta morale degli individui, ma anche tutto il sistema dei rapporti economici e avevano una influenza poderosissima su altri generi di relazioni, sugli stessi sentimenti e abitudini dell'uomo, sulla natura umana, sulle attribuzioni del governo, provocando, per così dire, una nuova coscienza e una nuova politica in relazione alla nuova energia così creata».[16]

I cambiamenti vasti, rapidi e radicali, che l'uomo moderno aveva vissuto in meno di un secolo, avevano creato una nuova realtà, di fronte alla quale «si rimane compresi da un senso di sbalordimento, di vertigine, quasi di religioso terrore allo spettacolo di tanti contrasti» scriveva nel dicembre 1900 «La Vita Internazionale».[17] Mai vi era stato nella storia «un periodo più agitato e convulso di quello che ora stiamo attraversando» osservava nel 1905 il filosofo italiano Alessandro Groppali: «La nostra vita è come un gran mare in tempesta, in cui invano noi, di tra l'infuriare dei nembi e il frastuono delle onde, anelanti ricerchiamo un porto sicuro, un angolo di pace tranquillo e sereno».[18] E tuttavia, essendo figlia del cambiamento, e destinata a progredire attraverso una incessante espansione e intensificazione della sua civiltà, la modernità stessa impediva all'uomo l'approdo nel porto tranquillo e sereno, vagheggiato dal filosofo. L'uomo moderno viveva in un'epoca di transizione e tale periodo, osservava un altro pensatore italiano, Alessandro Chiappelli, «come tutte le età consimili, è un periodo di profonde e acute antitesi ideali, determinate dal contrasto fra l'uomo antico e il nuovo, tra le forme, le credenze, i sentimenti delle generazioni che tramontano, e quelli, ancora incerti e vacillanti, delle altre che salgono

all'orizzonte della vita e della storia». Da qui, dall'essenza stessa della modernità, scaturiva la «polarità di tendenze» in ogni campo del pensiero, della cultura, della politica, della società e nella stessa condizione di esistenza dell'uomo moderno, che si trovava effettivamente a vivere in «uno stato di anarchia spirituale», poiché mancavano nell'epoca attuale «i sicuri e saldi principi che governavano l'antico assetto sociale»: di conseguenza, «prima che la società si assida su rinnovati fondamenti e nasca un ordine nuovo, codesto stato d'indisciplina delle menti e degli animi è una forma storicamente necessaria».[19]

La riflessione sul destino dell'uomo moderno, nell'epoca bella della modernità trionfante, si svolgeva attraverso atteggiamenti contrapposti, fra ottimismo e pessimismo, che influenzavano in modo contrastante la percezione e il giudizio sulla civiltà europea. Questa contrapposizione risaliva all'inizio dell'Ottocento e aveva accompagnato costantemente l'avanzata della modernità fino alle soglie del nuovo secolo.

Fautori della modernità, come nuova fase di progresso della civiltà europea, sia pure con notevoli diversità di visioni sul senso della storia e del suo concreto progredire, erano i movimenti laici, culturali e politici, che avevano avuto origine nella lotta per l'emancipazione dell'uomo moderno dalla soggezione alle istituzioni dogmatiche e autoritarie del passato, assumendo il progresso come inevitabile e irreversibile cammino dell'umanità verso un mondo migliore. Guidato dai lumi della ragione e dallo spirito della libertà, l'uomo moderno avrebbe continuato la marcia inarrestabile del progresso verso l'affermazione universale dei diritti naturali, il superamento delle ingiustizie e delle disuguaglianze, per costruire una società di esseri umani liberi ed eguali, nel trionfo planetario della civiltà occidentale.

Sul versante dei nemici della modernità vi erano anzitutto coloro i quali, nel nuovo corso della civiltà europea inaugurato dalla Rivoluzione francese, vedevano la deviazione blasfema, rapinosa e rovinosa di un uomo moderno pervertito dall'ambizione di poter vivere senza Dio, ribellandosi contro le gerarchie e le tradizioni millenarie di un'organizzazione della società sancita dal volere divino interpretato dalla Chiesa. La modernità, affermava papa Gregorio XVI nell'enciclica *Mirari vos* del 1832, aveva gettato l'umanità «in un mare così selvaggio e agitato, che in esso saremmo andati a fondo per il malvagio complotto dei miscredenti, se la mano di Dio non ci avesse salvati con la sua

forza». La modernità, in ogni suo aspetto, era condannata dalla Chiesa cattolica come opera satanica, che allontanava l'uomo da Dio e lo destinava alla dannazione dandogli l'illusione di possedere una potenza illimitata per dominare il mondo senza obbedire alla parola del Signore pronunciata attraverso la voce del sommo pontefice. Satanica era la modernità che esaltava il progresso, mentre conduceva alla corruzione e alla dannazione; satanica era la smania di rinnovamento, satanica la volontà di cambiare la società distruggendo la gerarchia dell'autorità, satanica l'attribuzione a ciascun individuo della libertà della coscienza: «L'esperienza lo insegna» ammoniva la Chiesa «e da tempo immemorabile si sa che molti Stati, i quali fiorirono in ricchezza, potenza e gloria, caddero miseramente a causa di quest'unico male, cioè la sfrenata libertà d'opinione, libertà di parola, smania di rinnovamento».[20] Per il cattolicesimo reazionario la civiltà moderna era dannata perché pretendeva di emancipare l'uomo dall'obbedienza alla verità rivelata, istigandolo alla ribellione contro l'autorità divinamente consacrata, dandogli l'ambiziosa pretesa di poter creare, con la sola forza della sua volontà, una nuova società, un uomo nuovo, una nuova civiltà senza Dio e senza Chiesa.

La rivolta dell'uomo moderno contro Dio non poteva che concludersi con una catastrofe, che avrebbe sconfitto la modernità satanica per restituire l'umanità al magistero immortale della Chiesa.

Anche fra i laici si erano levate voci che annunciavano la rovina della civiltà europea, con argomenti che nascevano talvolta nell'ambito stesso della cultura moderna, specialmente dallo sviluppo della conoscenza storica attraverso lo studio delle civiltà del passato e la riflessione sulle cause della loro decadenza.

Nel corso del Settecento, gli illuministi aveva elaborato l'idea della civiltà come progresso irreversibile di emancipazione dell'umanità dalla barbarie primitiva verso la creazione di un uomo nuovo e di una nuova società, regolate dall'armonia dei diritti naturali, dalla ragione, dalla tolleranza, dal commercio e dall'industria produttori di ricchezza e di benessere. Nello stesso periodo, tuttavia, lo spettacolo delle rovine delle antiche civiltà, che si cominciavano a scoprire, recuperare e studiare, avevano indotto a meditazioni pessimiste sulla civiltà europea, che appariva destinata anch'essa, come tutte le grandi civiltà del passato, a scivolare, dopo aver raggiunto l'apogeo, verso la decadenza

e la fine. I resti monumentali della civiltà romana indussero l'archeologo Constantin de Volney a scrivere *Le rovine*, avente per sottotitolo *Meditazione sulle rivoluzioni degli imperi*, intendendo per rivoluzione il ciclo storico di qualsiasi impero, che dalla nascita portava alla maturità, alla vecchiaia e infine alla morte.

Qui dove una volta fioriva una città opulenta, qui dove era la sede di un possente impero. Sì! Questi posti, ora selvaggi e deserti, erano animati un tempo da una vivace moltitudine, una folla indaffarata circolava per le vie ora vuote. Entro queste mura, dove ora regna il silenzio della morte, risuonavano i rumori degli artigiani, e si udivano grida di festa e di gioia; questi cumuli di marmo erano ordinati palazzi: queste colonne cadute adornavano la maestà dei templi ... qui l'industria, madre del benessere, raccoglieva ricchezze da ogni parte del mondo ... e ora, guarda cosa ne rimane di questa potente città: uno scheletro miserabile! ... La ricchezza di una città commerciale si è trasformata in squallida miseria ... Ahi, come si è eclissata una gloria così grande, come sono state annientate tante laboriose fatiche! Così periscono le opere dell'uomo, così svaniscono gli imperi e le nazioni![21]

Il romanticismo incrementò il culto delle rovine e il pessimismo storico di quanti, nel corso dell'Ottocento, profetizzarono la decadenza dell'Europa, nel momento in cui essa stava marciando verso l'apoteosi del suo sviluppo e della sua egemonia nel mondo. Questa stessa apoteosi era considerata il sintomo più evidente che era iniziata la fase della decadenza. I paralleli storici erano invocati per confermare tali previsioni: erano stati l'espansione eccessiva dell'impero, l'abbondanza della ricchezza, la rilassatezza dei costumi favorita dall'opulenza, l'infiacchimento del carattere e delle virtù marziali, la confusione delle idee e la diffusione dell'incredulità e dello scetticismo i fattori che avevano provocato la decadenza dell'impero romano, e stavano ora operando per avviare la civiltà europea al medesimo destino.[22]

«Attualmente» scriveva nel 1837 il filosofo protestante Sören Kierkegaard «non c'è niente che spaventi più della totale bancarotta verso la quale l'intera Europa sembra avviarsi: ma di fronte a questo, si dimentica un fatto ancora più pericoloso, il fallimento in senso spirituale che sembra inevitabile e che preme già alla nostra porta: una confusione di lingue che è assai più pericolosa di quella che si ebbe all'epoca della tor-

re di Babele.» Il filosofo citava la «quantità straordinaria» di «profezie, apocalissi, cenni allusivi e sguardi al futuro», prevedendo l'accelerazione di «un processo di autocombustione», la cui causa sarebbe stata l'attrito della modernità secolare con se stessa, per aver perso il riferimento all'eternità. Per spegnere l'incendio della modernità secolare che divorava la civiltà europea, il filosofo cristiano pensava: «Non sarebbe male se fossero necessari spargimenti di sangue e bombardamenti».[23]

Nello stesso periodo, altri pensatori, pur senza avventurarsi in profezie apocalittiche, avevano prefigurato rischi catastrofici per la civiltà europea, a causa degli antagonismi ideali, politici e sociali, sempre più radicali, che la modernità stava generando. Nell'inevitabile progresso della democrazia, Tocqueville aveva intravisto, agli inizi dell'Ottocento, i lineamenti di un mondo nuovo che stava sorgendo, «ancora seminascosto dai rottami del mondo che cade»: «in mezzo all'immensa confusione che regna nelle cose umane, nessuno potrebbe dire ciò che resterà delle vecchie istituzioni e degli antichi costumi e ciò che finirà per scomparire». Quel che egli riteneva per certo, era che la rivoluzione in corso non era paragonabile «a nulla che si sia visto in precedenza nel mondo». Nell'antagonismo fra due principi partoriti dalla stessa rivoluzione, la libertà e l'eguaglianza, era racchiuso il destino dell'Europa, cioè l'alternativa fra servitù e libertà, fra civiltà e barbarie, fra prosperità e miseria.[24] In realtà, visitando le città industriali in Inghilterra, nel 1835, Tocqueville aveva constatato che non solo sul piano dei principi, ma nelle condizioni sociali di esistenza dell'umanità investita dalla rivoluzione industriale, la modernità produceva, contemporaneamente, come in un parto gemellare, civiltà e barbarie, prosperità e miseria, libertà e servitù: nella nuova società industriale, l'uomo civilizzato tornava a essere selvaggio.

Alzando gli occhi, vedrete ergersi tutto intorno gli immensi palazzi dell'industria. Udrete lo strepito delle fornaci, i fischi del vapore. Questi grandiosi edifici impediscono alla luce e all'aria di penetrare nelle dimore umane su cui troneggiano; le avvolgono in una perpetua nebbia: qui lo schiavo, là il signore. Là le ricchezze di pochi, qui la miseria della maggioranza. Là le forze organizzate di una moltitudine producono, a profitto di un singolo, quanto la società non aveva ancora saputo dare; qui la debolezza del singolo appare ancora più fragile e inerme che in pieno deserto. Qui gli effetti, là le cause.

Una spessa e nera coltre di fumo copre la città. Attraverso di essa il sole sembra un disco privo di raggi. In questa semioscurità 300.000 creature umane si agitano in continuazione. Mille rumori echeggiano incessantemente da quel labirinto umido e buio, ma non sono quelli che escono di solito dalle mura delle grandi città ...
È in questa cloaca infetta che il più grande fiume dell'industria umana si origina per fecondare l'universo. Da questa fogna immonda sgorga oro puro. È qui che lo spirito umano si perfeziona e si abbrutisce, la civiltà produce le sue meraviglie e l'uomo civilizzato torna a essere quasi un selvaggio. È nel mezzo.[25]

I profeti del pessimismo storico vedevano nel futuro dell'Europa soltanto le tenebre di una nuova epoca di barbarie e di oscurantismo. Al tedesco Karl Vollgraff, professore di scienze politiche, la situazione europea dopo le rivoluzioni del 1848 appariva simile a un «colossale campo di rovine ... perché a essere incominciata non è soltanto la lotta tra germani e slavi per il dominio mondiale; da levante a ponente si vedono piuttosto, in questo momento, agitarsi e salire limacciose, sotterranee o palesi, la rivoluzione e la sommossa di quei popoli decaduti o corrotti, forniti di una pseudociviltà o impuri».[26] Alcuni pessimisti associavano la futura catastrofe alla lotta per il dominio fra la potenza germanica e quella russa; altri alla rivalità di razza fra gli slavi e gli europei, altri ancora alla degenerazione della razza bianca. L'apocalisse della modernità assumeva così le idee del razzismo, proiettando la catastrofe finale sullo sfondo di una degradazione interiore della sua purezza razziale.

«Noi moderni» asseriva il teorico razzista francese Arthur de Gobineau nel 1853 «siamo stati i primi a comprendere che ogni agglomerato umano deve perire unitamente al modo di cultura intellettuale che ne scaturisce» perché «ogni agglomerazione umana, seppur protetta dalla più ingegnosa complessità dei legami sociali, contrae, nel momento stesso in cui si forma, e nascosto fra gli elementi della sua vita, il principio della sua inevitabile morte.»[27] La morte di tutte le civiltà, affermava Gobineau, era dovuta a una causa generale e comune, che non era necessariamente il fanatismo, il lusso, la corruzione dei costumi, l'irreligione, la politica di cattivi governanti, come sostenevano altri profeti della decadenza, ma era la degenerazione della razza attraverso la mescolanza con altre razze.[28] E poiché la mescolanza etnica era inevi-

tabile in ogni popolo che si sviluppava attraverso l'espansione, inevitabile era la sua morte.

Questo era il destino della civiltà europea, generata dalla razza ariana, che aveva esteso il suo dominio in tutto il mondo, e proprio per questo aveva continuato a perdere la sua integrità. «Non si può allontanare il male, esso è inevitabile.»[29] La fine non era comunque imminente, e non era neppure possibile «calcolare il numero di secoli che ancora ci separa dalla conclusione certa» avvertiva Gobineau. «Nemmeno la religione ci ha promesso l'eternità; e la scienza, mostrandoci che abbiamo un inizio, sembra assicurarci, sempre, che avremo una fine.»[30]

Non sempre le più fosche previsioni per la civiltà europea erano generate dal pessimismo storico sul futuro della modernità. Vi era anche un ottimismo catastrofico, comune a tutti i credenti nel mito della rivoluzione, comunque inteso. In questa visione, la catastrofe della civiltà europea non sarebbe stata la sua fine, ma la sua rigenerazione, la vittoria del nuovo mondo sul vecchio mondo, la nascita di una nuova civiltà.[31] L'apocalisse della modernità, nella versione dell'ottimismo catastrofico, era più coerente con il suo archetipo biblico, dove la fine del mondo era preludio all'avvento definitivo del regno di Dio, dopo il giudizio universale. Nel pessimismo storico, invece, dove il destino della civiltà europea escludeva la speranza di una qualsiasi rigenerazione, l'archetipo biblico veniva, per così dire, mutilato della rigenerazione, rimanendo unicamente confinato alla catastrofe. Da qui la diffusione, nell'interpretazione comune, dell'apocalisse come sinonimo di fine senza salvezza, interpretazione che i pessimisti storici contribuirono ad accreditare, contrastati però dall'ottimismo catastrofico che, nel corso dell'Ottocento, alimentò i movimenti rivoluzionari sia socialisti sia nazionalisti.

Gli anarchici, i socialisti, i comunisti consideravano inevitabile la catastrofe della civiltà europea attraverso le doglie della rivoluzione: abbattendo la società borghese e capitalista, sarebbe nata la nuova civiltà del proletariato emancipato. Alla vigilia della rivoluzione del 1848, Karl Marx e Friedrich Engels avevano avvertito: «Uno spettro s'aggira per l'Europa, lo spettro del comunismo ... di già riconosciuto come potenza da tutte le potenze europee»,[32] preannuncio dell'inevitabile fine della civiltà borghese, momento culminante della «guerra civile più o meno latente nella società attuale» quando «quella guerra erompe in aperta

rivoluzione e nel quale il proletariato fonda il suo dominio attraverso il violento abbattimento della borghesia».[33] In altra direzione si rivolgeva l'ottimismo catastrofico che, nello stesso periodo, entusiasmò il furore rivoluzionario di Richard Wagner: dopo aver partecipato ai moti rivoluzionari del 1848, il musicista descrisse con terribili immagini apocalittiche il cataclisma che avrebbe comunque sconvolto l'Europa per la sua definitiva liberazione dall'eredità del vecchio mondo.

In tutti i paesi, presso ogni popolo, possiamo riconoscere ovunque in Europa gli stessi fermenti di un moto impetuoso di cui per ora abbiamo avvertito solo i primi sintomi, ma che sta per riversarsi su di noi con tutto il suo impeto. L'Europa ci appare come un mostruoso vulcano dal cui ventre risuona un inquietante e incalzante fragore e dal cui cratere si levano al cielo nere colonne di fumo che, avvolgendo tutto in una nera notte, si addensano sulla terra come nubi temporalesche, mentre torrenti di lava, prorompendo qua e là dalla dura crosta del monte, si precipitano giù per la valle quali messaggeri infuocati, distruggendo tutto.

Sembra quasi che una forza soprannaturale si sia impadronita del nostro continente e voglia farlo dirottare dal vecchio corso per avviarlo in una nuova direzione.

Sì, non c'è dubbio, il vecchio mondo va in rovina, e dalle sue macerie ne sorgerà uno nuovo, giacché la gran dea della rivoluzione, eccola avanzare impetuosa sulle ali degli uragani, l'augusta testa circondata di lampi, la spada nella destra, la fiaccola nella sinistra, lo sguardo cupo, risentito e freddo: eppure, quanto amore, quanta gioia si irradiano da questo sguardo e si trasmettono a chi con fermezza osa affrontarlo. Eccola avanzare impetuosa, questa madre eternamente rinnovellante l'umanità: apporta distruzione e felicità mentre passa sulla terra preceduta dal fragore dell'uragano e scuote con tanta violenza tutto ciò che l'uomo ha predisposto, che fitte nubi di polvere si levan nell'aria e la oscurano; dove posa il piede possente va in rovina quel che l'uomo, nella sua vanitosa presunzione, aveva eretto per sfidare i millenni, mentre l'orlo della sua veste abbatte anche le rovine.

Ma ecco che dietro di lei, illuminato da caldi raggi di sole, si apre un insospettato paradiso di felicità, e dal suolo dove il suo piede aveva indugiato distruggendo tutto son germogliati fiori profumati, ed esultanti canti di giubilo dell'umanità liberata riempiono l'aria ancora risuonante del fragore della battaglia.[34]

Disgustato dal colpo di Stato di Luigi Bonaparte in Francia, il 2 dicembre 1851, mentre era immerso nella creazione della tetralogia dell'*Anello del Nibelungo*, un'epica mitologica da lui stesso definita una simbolica evocazione della «grande tragedia del mondo», Wagner ribadiva la sua fede in una catastrofe rivoluzionaria: «Tutta la mia politica non è niente altro che il più cruento odio per l'intera nostra civilizzazione ... in tutta l'Europa preferisco i cani a tutti questi uomini servili. Tuttavia non dispero in un futuro; ma solo la più terribile e distruttiva rivoluzione può fare delle nostre bestie civilizzate ancora degli "uomini"».[35]

L'assenza di sconvolgimenti rivoluzionari in Europa dopo il 1848 allontanò lo spettro del comunismo che aveva impaurito le classi borghesi, ma non dissipò lo spettro della catastrofe, neppure negli anni in cui la civiltà europea sembrava continuare la marcia del progresso e dell'espansione nel mondo senza incontrare ostacoli. Quel che minacciava l'Europa, osservava il pensatore cattolico polacco, emigrato in Francia, Stefan Buszczynski, nel libro *La décadence de l'Europe*, pubblicato a Parigi nel 1867, era la mancanza di «un'idea sovrana» capace di illuminare il cammino di un'umanità che vagava nelle tenebre, fra tanti principi caduti in rovina, perché «l'oscurantismo si estendeva ancora sotto la maschera ipocrita della civiltà».[36] La storia d'Europa era stata per secoli una perpetua guerra di religione, «la religione e la politica si sono tanto confuse in queste guerre sanguinose, da rendere difficile distinguere quel che appartiene alla religione e quel che appartiene alla politica, in queste lotte».[37] Alle guerre di religione erano seguite le guerre rivoluzionarie, combattute con fanatismo religioso in nome della libertà, ma sfociate nel nuovo dispotismo democratico, il cesarismo. L'Europa era alla vigilia di grandi sconvolgimenti, si trovava di fronte a una grave alternativa: «o una rivoluzione terribile, irrevocabile, sconosciuta o una profonda riforma della società su basi liberali e ragionevoli», per emancipare le nazioni e le masse, sottraendole sia al vecchio sia al nuovo dispotismo.[38]

Gli elementi si sono accumulati, e si preparano a una lotta spaventosa e disperata. Bisogna esser completamente sordi per non sentire il fragore lontano dei tuoni ... Sulla superficie delle acque, apparentemente calme, si vanno formando a poco a poco le onde che precedo-

no l'uragano impetuoso. Venti ostili, sinistri premonitori, lo precedono nella sua corsa, scuotendo la natura intera.

Forse coloro dai quali dipende la prevenzione dell'uragano lo scateneranno per ignoranza? ... La folla molto spesso non ragiona, non calcola le forze degli avversari, considera soltanto le sue piaghe e conosce solo le sue sofferenze. E se ragiona, i suoi ragionamenti sono terribili: «migliaia di noi periscono per ordine degli oppressori; ne periscano ancora milioni, *ma che sia l'ultima volta». Cosa rispondere?*

Noi sappiamo quali eventi hanno preceduto la Rivoluzione francese. Chi esamini attentamente l'attuale disposizione degli animi ammetterà che l'arsenale delle idee precedenti la rivoluzione non è comparabile all'arsenale di oggi. Chiunque osservi senza parzialità lo stato presente dell'Europa constaterà che l'oppressione ha assunto proporzioni più grandi che nel passato, che i diritti dell'umanità sono violati a ogni passo. È possibile che la natura umana possa sopportare un tale stato di cose?

Un grande pericolo minaccia sia i governanti che la società. Chi stornerà questo uragano? Chi può impedirlo? È la società stessa. In che modo? Con la verità.

Il tempo stringe, pas de lutte inutile. *L'Europa geme da troppo tempo sotto il giogo della schiavitù per potersi esporre ancora a una nuova disfatta.*[39]

Il pensatore polacco percepiva nell'animo delle masse l'ebollizione della rivoluzione. Egli immaginava l'intera Europa «minata da cospirazioni sotterranee di uomini che vorrebbero rovesciare tutto l'ordine di cose esistenti» perché non vedevano altro modo per porre fine ai loro mali.[40]

Dieci anni dopo, fu lo scrittore russo Fëdor Dostoevskij ad annunciare un evento catastrofico, che avrebbe deciso il futuro della civiltà europea. Durante la guerra fra la Russia e la Turchia, nel 1877, allo scrittore appariva «evidente che è arrivato il termine di qualcosa di eterno, di millenario, di ciò che è andato preparandosi nel mondo dall'inizio stesso della sua civiltà», perché a oriente «s'è accesa e brilla di una luce inaudita e mai vista la terza idea mondiale, l'idea slava, un'idea sempre crescente, forse la terza futura possibilità di decidere i destini umani e dell'Europa». La guerra della Russia per risolvere la questio-

ne d'Oriente, spiegava Dostoevskij, non era «la guerra per una qualsiasi successione o per dispute di due dame d'alto rango, come nel secolo scorso. Qui c'è qualcosa di generale e di definitivo, che se non decide di *tutti* i destini umani, porta tuttavia senza dubbio con sé il principio della fine di tutta la precedente storia dell'umanità europea, il principio della decisione dei suoi più lontani destini, che sono nelle mani di Dio e di cui l'uomo non può indovinare quasi nulla, sebbene possa averne il presentimento».[41]

Nell'epoca bella della modernità trionfante, l'ottimismo era costantemente contrastato dal pessimismo, in un conflitto che rifletteva l'interiore lacerazione della coscienza europea di fronte ai conflitti della modernità, all'ambiguità, ai contrasti e alle contraddizioni della civiltà moderna. Alla fine, aveva scritto a un suo amico nel 1875 Jacob Burckhardt, storico dell'arte e grande esperto di storia delle civiltà, «verrà sferrata la battaglia universale fra ottimismo e, non pessimismo, bensì malismo (mi scusi il termine insulso) ... Ma di ciò, io potrò vederne solo gli inizi e non agogno in nessun modo particolare a parteciparvi».[42]

Capitolo quinto

L'UOMO MARZIALE DELLA RIGENERAZIONE

Erano una sessantina gli studenti che seguivano il corso di lezioni sullo studio della storia, svolto dal professor Burckhardt durante l'inverno del 1870-71 all'università di Basilea. «Il compito che ci siamo proposti in questo corso» disse all'inizio «consiste nel collegare un certo numero di osservazioni e di indagini storiche ora a un semicasuale nesso di idee, ora a un altro ... Il nostro punto di partenza sta in quell'unico centro permanente e per noi possibile, ossia l'uomo che patisce, che anela, che agisce, l'uomo qual è, qual è sempre stato e sempre sarà: per questo le nostre considerazioni saranno, in un certo qual modo, patologiche.»[1]

Uno dei temi trattati nelle ultime lezioni riguardava *Le crisi storiche*, fra le quali era inclusa «la guerra in generale come crisi di popoli e come momento necessario di una superiore evoluzione». Burckhardt si soffermò a considerare i motivi «a sostegno dell'azione benefica della guerra», sostenendo che un popolo «impara realmente a conoscere tutte le proprie energie nazionali solo in guerra, nella lotta antagonistica contro altri popoli, perché solo allora esse sono presenti». Dopo avere accennato al motto di Eraclito, secondo il quale «la guerra è madre di tutte le cose», ed essersi soffermato a illustrare la visione delle guerre come «qualcosa di divino, una legge cosmica già presente in tutta la natura», necessaria perché esse «purificherebbero l'atmosfera come le bufere temporalesche, tonificherebbero i nervi, scuoterebbero gli animi, produrrebbero quelle virtù eroiche su cui originariamente furono fondati gli Stati, contrapponendosi a snervamento, ipocrisia

e viltà», Burckhardt trasse le sue conclusioni: «Gli uomini sono uomini sia in pace che in guerra; la miseria terrena li accompagna in egual misura in entrambe le condizioni».[2]

Con tale giudizio lo storico svizzero sembrava escludere qualsiasi esaltazione della guerra come evento rigeneratore, ma, nello stesso tempo, metteva in dubbio anche l'azione benefica di una pace prolungata: una lunga pace, affermò, «non produce soltanto snervamento, ma consente il sorgere di una gran massa di esistenze stentate, miserabili e paurose, che senza di essa non sorgerebbero, e che si aggrappano poi all'esistenza con alte strida sul loro "diritto", sottraendo spazio alle autentiche energie e ispessendo l'aria, e tutto sommato degradando anche il sangue della nazione». La guerra, invece, «riporta in onore le energie autentiche. E quelle esistenze stentate le mette, forse, almeno a tacere». Essa, aggiungeva lo storico, subordinando «ogni vita e proprietà a *un solo* momentaneo fine, ha un'enorme superiorità morale nei confronti del mero egoismo violento del singolo» perché sviluppa e disciplina le energie individuali ponendole «al servizio di un universale, e precisamente al più elevato universale», facendo così scaturire «la più nobile virtù eroica; anzi, essa sola consente all'uomo la grandiosa visione di una subordinazione complessiva a un universale». La guerra, infine, giovava alla pace, perché «soltanto un'effettiva potenza può garantire pace e sicurezza durature» e poiché «la guerra collauda questa effettiva potenza, proprio in una guerra risiede la pace futura».

Questa apologia aveva però una precisa condizione per lo storico: «Dovrebbe trattarsi possibilmente di una guerra difensiva, come furono le guerre persiane che svilupparono in tutti i sensi, gloriosamente, le energie degli elleni, o come quella degli olandesi contro la Spagna. Inoltre, dovrebbe essere una vera e propria guerra per l'esistenza collettiva».[3] Alle «guerre odierne» Burckhardt negava queste caratteristiche, benché le ritenesse parti di «una grande crisi generale», perché non soltanto lasciavano gravi debiti, ma «la breve durata toglie loro il valore di crisi; le forze della disperazione non vengono sfruttate appieno, e neppure risultano vittoriose sul campo di battaglia; eppure, solo per mezzo di esse potrebbe avvenire il vero rinnovamento della vita, ossia l'eliminazione di ciò che è vecchio attraverso elementi nuovi realmente vitali». Anche questo ulteriore tributo dello storico all'azione benefica della guerra era in certo modo attenuato, se non smentito, da una successiva, pessimistica considerazione: «Infine, non è in generale af-

fatto necessario – come non lo era per le invasioni – preannunciare a ogni distruzione un rinnovamento futuro che ne dovrà venire». Nessuno avrebbe potuto predire l'efficacia rigeneratrice di una guerra, obiettava Burckhardt. Era perciò cosa cattiva «il consolarsi con un disegno universale superiore, e simili. Ogni atto di violenza coronato da successo è quanto meno uno scandalo, vale a dire un cattivo esempio; l'unico insegnamento derivante da un misfatto riuscito è che non bisogna avere della vita terrena una stima maggiore di quel ch'essa meriti».[4]

Nell'ultima lezione, dedicata al tema della *Fortuna e sfortuna nella storia universale*, Burckhardt osservava che questi concetti perdevano di significato di fronte al modo in cui un uomo «diviene cosciente nella storia e attraverso la storia», con un'analisi in profondità che deve impegnare tutte le sue forze. «"Esser maturi è tutto." Al posto della felicità, la meta dei capaci diviene, *nolentium volentium*, la conoscenza.» Burckhardt concluse il suo corso volgendo appena uno sguardo verso il futuro, contemplandolo con malinconica nostalgia, come Mosè contemplò da lontano la Terra Promessa, dove lui non sarebbe mai giunto.

Se potessimo rinunziare del tutto alla nostra individualità e considerar la storia del tempo a venire quasi con la stessa calma e inquietudine con cui contempliamo lo spettacolo della natura, di una tempesta in mare, ad esempio, stando sulla terraferma, forse allora potremmo partecipare consapevolmente a uno dei massimi capitoli della storia dello spirito.

In un'epoca:

in cui la pace illusoria di quei trent'anni nei quali siamo cresciuti è da lungo tempo radicalmente tramontata, e una schiera di nuove guerre sembra sia in marcia;

in cui i più grandi popoli civili oscillano nelle forme politiche, o sono in procinto di trasformarsi;

in cui la diffusione dell'istruzione e dei commerci, accresce visibilmente e rapidamente la coscienza del dolore e l'impazienza;

in cui le istituzioni sociali vengono universalmente turbate da moti sismici, per non voler ricordare tante altre crisi accumulate e irrisolte;

sarebbe uno spettacolo meraviglioso, ma certo non per creature terrene e di quest'epoca, seguire e conoscere lo spirito dell'umanità, che, librato al di sopra di tutti questi fenomeni eppure a tutti intrecciato, si

edifica una nuova dimora. Colui che avesse di tutto ciò anche solo un presentimento, dimenticherebbe completamente felicità e infelicità, e vivrebbe unicamente nel desiderio di questa conoscenza.[5]

Mentre Burckhardt teneva le sue lezioni sullo studio della storia, si svolgeva in Europa un conflitto fra le due maggiori potenze del continente, la Francia e la Prussia. Napoleone III aveva dichiarato guerra alla Prussia il 19 luglio 1870, ma il 1° settembre, sconfitto, perse il trono; a Parigi fu proclamata la repubblica, che invano tentò di vincere una guerra ormai perduta. L'esercito tedesco occupò la capitale francese e il 18 gennaio 1871, nella reggia di Versailles, il re di Prussia fu proclamato imperatore della nuova Germania imperiale. La guerra, condotta dall'esercito prussiano con efficiente rapidità, fu combattuta usando tutte le innovazioni della tecnologia, dal telegrafo ai treni, oltre le nuove armi, che trasformarono radicalmente il modo di fare la guerra.[6] La vittoria della Prussia era la conseguenza della sua organizzazione militare – coscrizione obbligatoria, ordinamento dello stato maggiore generale, tecnica di mobilitazione, impiego della ferrovia nei piani strategici – che aveva consentito ai tedeschi di sbaragliare l'esercito francese in pochi mesi e occupare Parigi. Fu una guerra nuova, che liquidò definitivamente l'eredità del militarismo romantico delle gesta napoleoniche, imponendo la superiorità di un militarismo moderno, fondato sull'organizzazione, sul metodo scientifico, sulla professionalità e sulla tecnologia.[7]

Lo stesso giorno della fondazione dell'impero tedesco a Versailles, Burckhardt commentava nella sua lezione la «guerra gigantesca» che mette «alla prova in modo decisivo potenza contro potenza, e fa sì che le due più grandi nazioni d'Europa ricorrano alle loro forze elementari», entrambe proclamando di combattere per conquistare una pace duratura e «una vita civile senza turbamenti». Invece, commentava lo storico, il risultato era un potenziamento dello Stato nei confronti dell'individuo, la riaffermazione del primato dei doveri sui diritti e il predominio della devozione rispetto alla riflessione e alla ragione: «Invece dell'individuo e dei molti, comanda la totalità e l'unità». Da questa situazione lo storico traeva spunto per concedersi qualche previsione sul futuro sviluppo della potenza statale. «Lo Stato riaffermerà la propria supremazia sulla cultura e giungerà persino a orientarla secondo i suoi gusti, in modo nuovo e molteplice. Forse sarà essa stessa a conformarsi ai suoi desi-

deri.» Industria, commercio, ricerca e informazione scientifica saranno subordinati alla potenza dello Stato, il tipo di vita dominante «sarà improntato a un rigido finalismo», con un «accrescimento della religiosità» in antagonismo con la cultura, e infine «i confini tra Stato e società saranno fissati per un lungo periodo, e sarà lo Stato a fissarli. Nuove guerre faranno quel che ancora manca per consolidare questo stato di cose. Lo Stato stesso sta assumendo una fisionomia tale che per lungo tempo non potrà accadere che un altro modo di pensare possa impadronirsene. Una qualche reazione da parte della libera vita ideale potrà esserci, ma solo a prezzo di una energia e di uno sforzo sovrumani».[8]

Siamo entrati nell'«era delle guerre» scriveva Burckhardt a un amico il 26 dicembre 1870, «ed è proprio con *questa* che il nuovo spirito deve fare i conti».[9] Riflessioni più inquietanti suscitò in lui il moto rivoluzionario della Comune, esploso a Parigi fra il marzo e il maggio 1871, conseguenza dei quattro mesi di assedio sofferti dalla città prima di dover subire l'umiliante occupazione delle truppe tedesche. Ci furono violenze da parte dei rivoluzionari, seguite da una ancor più violenta repressione, la «settimana di sangue», da parte del nuovo governo repubblicano. Molti palazzi furono dati alle fiamme dai comunardi, interi quartieri della capitale bruciarono. All'estero corse voce che anche il Louvre era stato incendiato. Gli incendi di Parigi, «l'ultima *volontà* di demoni impazziti» come li definì Burckhardt, alimentarono il suo pessimismo sul futuro della civiltà moderna, che si era illusa con «folle ottimismo» sulla bontà della natura umana, convertita nella fede nel progresso, «vale a dire del guadagno a ogni costo e dei comforts ... Il cambiamento verrà e deve venire, ma Dio sa dopo quante sofferenze».[10]

Il successo della potenza militare tedesca, l'umiliante disfatta francese, le furiose giornate della Comune segnarono l'inizio di un profondo rivolgimento nella coscienza europea.[11] Il conflitto franco-tedesco, nella sua novità propriamente militare e bellica, aveva rivelato un aspetto della civiltà moderna, che parve tragico e persino terrificante ai credenti nell'effetto pacificatore del progresso: invece di favorire il superamento della guerra, come sostenevano i positivisti progressisti, la modernità era divenuta la madre di una nuova e più terribile creatura bellica, cioè la guerra concepita e condotta con spietata lucidità dalle due massime divinità della civiltà europea: la ragione e la scienza. La modernità aveva generato la «guerra industriale», che mostrava già, marcatamente im-

pressi nella sua essenza, i tratti della «guerra totale»: eserciti di massa, armi tecnologicamente micidiali di accresciuta potenza e rapidità distruttiva, come la mitragliatrice e i cannoni a lunga gittata, mobilitazione di tutto l'apparato produttivo per le finalità belliche, coinvolgimento della popolazione attraverso la propaganda per eccitare la passione di amore fanatico per la propria patria e inculcare l'odio feroce per il nemico, degradato a essere bestiale, barbaro e crudele.[12] In questo nuovo scenario la persona del soldato era inghiottita negli ingranaggi di una macchina bellica, che riduceva al minimo le occasioni dello scontro fisico, del corpo a corpo a colpi di baionetta. Un'esperienza simile era stata già fatta, ma lontano dal continente europeo, negli Stati Uniti, con la guerra civile, e la sua più tragica novità era stato l'alto numero delle vittime. Ora la guerra industriale si era imposta nel cuore dell'Europa ma, a differenza della guerra di secessione americana durata cinque anni, lo scontro tra Francia e Prussia era stato un conflitto fulmineo, terminato in sette mesi, e aveva coinvolto le due maggiori potenze del continente, che sembravano incarnare due diverse civiltà.

Dopo il 1870, in effetti, Francia e Germania cominciarono a essere percepite come due civiltà contrapposte e antagoniste. Civiltà francese e civiltà tedesca: l'una figlia della Rivoluzione francese, della concezione della nazione fondata sul libero e volontario consenso dei cittadini, vincolata alla salvaguardia della libertà e dei diritti dell'individuo; l'altra cresciuta con il militarismo autoritario, l'affermazione del primato della nazione e dello Stato potenza, come organismi che si integrano reciprocamente avendo le loro solide fondamenta nella forza permanente e immutabile della razza, entro la quale si svolgeva la vita effimera dei singoli individui come cellule di un grande corpo sociale, che aveva una sua coscienza e una sua volontà superiore, si imponeva agli individui attraverso la disciplina del dovere etico, si incarnava nella figura dell'imperatore e dell'aristocrazia militare.[13]

Dal confronto fra le due civiltà quel che emergeva nettamente, e sempre più si impose nella coscienza dei contemporanei, fu l'immagine della nuova Germania moderna, la maggiore potenza industriale, economica, commerciale e militare del continente europeo, lanciata alla conquista di un primato mondiale. «È un'organizzazione potente e vorace, piena di una poco scrupolosa fiducia in sé, il cui appetito di espansione troverà un limite solamente nella capacità di mettersi nel piatto le membra tagliate ai suoi amici e vicini.» Così la descriveva nel 1905 Joseph

Conrad.[14] A fronte della Germania in ascesa con prorompente energia, vitalità e successo, la Francia appariva ormai avviata alla decadenza, con una popolazione in declino e profonde lacerazioni interne all'instabile Terza Repubblica. Come scriveva un osservatore italiano commentando la guerra del 1870, la Francia «si è presentata all'Europa con tutti i segni della decadenza e spoglia di tutti i principali ornamenti di una civiltà seria e robusta».[15] E quando, alla vigilia del nuovo secolo, la potenza economica tedesca superò la Gran Bretagna in alcuni settori dell'industria e del commercio, la Germania appariva come l'incarnazione di una modernità nuova, possente e minacciosa, che affascinava e intimoriva per la sua vigorosa volontà di «conquista metodica», come scriveva il poeta francese Paul Valéry nel 1897, quando in Francia e in Inghilterra si cominciò a dibattere sul «pericolo tedesco».[16]

Quel che affascinava e inquietava nella Germania moderna, osservava il poeta, era l'integrazione della potenza militare con la potenza industriale e commerciale, ottenuta mediante la realizzazione di un programma concepito e attuato dallo Stato con metodo militare, attraverso una «disciplina naturale che vincola l'azione individuale all'azione dell'intero paese, coordinando gli interessi particolari in modo che si sommino e si rafforzino reciprocamente». «È il metodo che suscita la mia ammirazione» dichiarava Valéry. La Germania «è diventata industriale e commerciale alla stesso modo in cui è diventata militare: deliberatamente». Metodo, disciplina, organizzazione avevano trasformato la nazione tedesca in un organismo sociale compatto e disciplinato, dove ogni componente individuale era sottomessa e agiva nell'interesse e in funzione del tutto, e tutta protesa verso la conquista esterna, che era vocazione inevitabile per la Germania moderna.

La straordinaria efficienza della macchina bellica prussiana fu una lezione per tutte le altre potenze europee. Il fenomeno della guerra assunse un'importanza maggiore nelle riflessioni sul futuro della stessa civiltà moderna, associato al tema dell'educazione militare, come fattore fondamentale per una pedagogia nazionale mirante a prevenire il rischio della degenerazione. Cominciò così a formarsi e consolidarsi una nuova immagine dell'uomo moderno, coerente con la visione della guerra come fenomeno rigeneratore: l'immagine dell'«uomo marziale», apparsa durante le rivoluzioni democratiche in America e in Francia, che avevano conferito le più alte qualità e virtù virili all'uomo che

vive, combatte e muore per la patria.[17] L'uomo marziale moderno era il cittadino dedito alla nazione in ogni momento della sua esistenza, educato a superare il proprio individualismo nel senso collettivo del bene comune, esercitato nel corpo e ancor più nel carattere a esser pronto a combattere e a morire per la patria. Era, in altre parole, l'uomo rigenerato dalla virtù civica del patriottismo, che nella guerra e nella morte per la patria realizzava la forma più alta e compiuta di umanità, assurgendo al martirio e alla santità nel pantheon della nazione.[18]

Il modello rivoluzionario dell'uomo marziale era il cittadino soldato, raffigurato nell'iconografia come un lottatore animato dallo spirito fiero e libero del patriota. Esso si contrapponeva al modello del soldato in uniforme allevato nel regno militarista prussiano, visto come un «animale disciplinato e meccanizzato».[19] Dopo le vittorie degli eserciti rivoluzionari, il modello francese del cittadino soldato aveva imposto il suo prestigio in Europa con le armate napoleoniche. Nella seconda metà dell'Ottocento, il soldato allevato dal militarismo prussiano, dopo le sue fulminee vittorie sull'Austria e sulla Francia nel 1866 e nel 1870, si prese la rivincita assurgendo a nuovo modello di uomo marziale per la rigenerazione della civiltà europea.[20]

Ovunque in Europa, dopo il 1870, si diffuse l'esaltazione dello spirito marziale come somma delle migliori qualità dell'uomo, in ogni epoca, e ancor più nell'epoca moderna, epoca di grandi potenze, grandi imperi, e grandi competizioni planetarie di nazioni e di razze. La schiera dei cantori delle virtù della guerra divenne numerosa e varia, includeva reazionari e rivoluzionari, religiosi e atei, idealisti e positivisti. I maggiori movimenti culturali dell'Ottocento, dallo storicismo al positivismo, dal darwinismo sociale all'idealismo e alle varie filosofie della vita, attribuivano una funzione positiva alla guerra nello sviluppo dell'umanità.[21] La guerra era considerata un evento appartenente alla naturale condizione dell'uomo, sempre possibile nella perpetua lotta per l'esistenza, e l'ascensione verso forme superiori di civiltà, sia per chi la considerava una necessità biologica, sia per chi la considerava una manifestazione di Dio nella storia o un giudizio divino sul comportamento dei popoli. Il principio dell'«eticità della guerra» fu collocato al vertice dei valori dello Stato nazionale, insieme con la convinzione che la guerra è il momento supremo e sublime della dedizione dell'individuo a un ideale che trascende il suo particolare fino al sacrificio della vita.[22]

In Francia, la sconfitta militare diede un forte impulso al rinnovamento dell'idea democratica della «nazione in armi», che discendeva dalla Rivoluzione francese, insistendo sul rinnovamento e il potenziamento delle forze armate, ma anche sulla funzione rigeneratrice dell'educazione militare, in vista di una futura rivincita nei confronti della Germania.[23] All'indomani della disfatta, il filosofo Ernest Renan accusò le classi agiate di aver curato le arti, la scienza, la letteratura e il lusso, ma di aver lasciato decadere la carriera militare, ignorandone l'importante funzione sociale, per destinare i propri rampolli agli affari, al commercio e all'industria. In tal modo, però, la fibra morale della nazione si infiacchiva. Meditando sulla riforma intellettuale e morale della Francia, Renan affermò che persino una guerra funesta poteva avere effetti benefici se diventava un «inizio di rigenerazione». La guerra era «il colpo di frusta che impedisce a un paese di addormentarsi» e costringe i «mediocri, soddisfatti di sé, a uscire dalla loro apatia». La lotta nobilita l'uomo, perciò sarebbe difficile immaginare «a quale grado di decadimento potrebbe scendere la specie umana» se gli Stati smettessero di far guerre: «Il giorno in cui l'umanità divenisse un grande impero romano pacificato e senza più nemici esterni, sarebbe il giorno in cui la moralità e l'intelligenza correrebbero i più grandi pericoli».[24]

In Italia, Stato nazionale neonato che non aveva brillato per virtù, capacità ed efficienza militare nella sua prima esperienza bellica dopo l'unificazione, ossia il conflitto del 1866 contro l'Austria a fianco della Prussia, la guerra del 1870 incitò a nuove riflessioni sulla funzione nazionale e sociale dell'esercito, sulla necessità di diffondere la pedagogia militare per educare il cittadino.[25] Queste riflessioni furono accompagnate anche in Italia dall'apologia della guerra come «un instrumento necessario della Civiltà, un fenomeno dell'umana attività, un fattore ben anche di progresso; ond'ella non può andare assolutamente posta fuori della Civiltà».[26] Così affermava nel 1875 l'ufficiale e storico militare Nicola Marselli. Gli faceva eco, alcuni anni dopo, Alfredo Oriani, uno dei più appassionati predicatori di una riforma intellettuale e morale dell'Italia moderna: la guerra «è una forma inevitabile della lotta per la vita, e il sangue sarà sempre la migliore rugiada per le grandi idee». «L'avvenire dell'Italia è tutto in una guerra che, rendendole i confini naturali, cementi all'interno, colla tragedia dei pericoli mortali, l'unità del sentimento nazionale. Troppe sono ancora le differenze di storia e d'interessi che ci separano, e troppo profonda-

mente radicate negli animi, perché gli sforzi della vita ordinaria possano sperare di svellerle.»[27]

L'apologia della guerra, fatta in nome della sua funzione rigeneratrice, non apparteneva soltanto al nazionalismo. Per quanto «sia fatto odioso e orribile, vi sono paci più orribili e più odiose della guerra», scriveva nel 1893 il socialista Gaetano Salvemini: «Sono le paci che consumano a fuoco lento i popoli: le paci, di cui una nazione approfitta, mentre la nazione vicina vede soffocate in esse tutte le proprie energie economiche e morali; le paci in cui i lavoratori muoiono, non tutti in un giorno sul campo di battaglia, ma estenuati giorno per giorno dalla fame, massacrati nei tumulti civili, abbrutiti dalla miseria e dall'ignoranza; le paci, da cui i paesi non sono devastati in un giorno solo ... ma sono impoveriti ed esauriti ... e resi incapaci per secoli di rialzarsi». In queste condizioni, la guerra è «preferibile mille volte per una nazione, quando vi sia una sufficiente sicurezza che ... riesca vittoriosa». Ma vi erano anche casi in cui «una nazione deve fare la guerra, anche con la sicurezza della sconfitta, solo per salvare il suo onore e per lanciare un grido di vendetta e di riscossa verso l'avvenire».[28]

In Russia, uno dei più fervidi apologeti della funzione benefica e rigeneratrice della guerra fu Dostoevskij, negli stessi anni in cui profetizzava la catastrofe europea per la salvezza della sua civiltà a opera del suo paese. La guerra non era un flagello per l'umanità, affermava lo scrittore nel 1876, ma «cosa utilissima», mentre odiosa e funesta era soltanto la guerra civile fratricida che «uccide e decompone lo Stato, dura sempre troppo a lungo, e imbestialisce il popolo per interi secoli. Ma la guerra politica, la guerra internazionale non porta che vantaggio in tutti i sensi, e perciò è pienamente necessaria». La guerra incitava al sacrificio per un ideale, mentre una lunga pace «produce l'apatia, l'avvilimento del pensiero, la corruzione, essa smorza i sentimenti ... La pace attuale è sempre, dappertutto peggiore della guerra, ed è a tal punto peggiore che diventa perfino immorale l'appoggiarla ... La guerra rinfresca gli uomini ... Il sangue versato è una gran cosa. L'eroica della generosità crea il più saldo legame fra le diseguaglianze delle classi ... Sì, la guerra nella nostra epoca è necessaria: senza la guerra il mondo sprofonderebbe o, per lo meno, si trasformerebbe in una massa vergognosa, in un corpo dalle piaghe purulente».[29] Nel corso del conflitto fra la Russia e la Turchia, Dostoevskij continuò a esaltare la necessità della guerra e a disprezzare la pace, dando sempre più un'intonazione

apocalittica alla sua visione dell'antagonismo fra la pace che corrompe e la guerra che rigenera: «È la pace, una lunga pace quella che imbestialisce e incrudelisce l'uomo, e non la guerra», purché santa guerra di rigenerazione e non avida guerra di conquista.

Una lunga pace genera crudeltà, vigliaccheria, crasso e grossolano egoismo e soprattutto ristagno intellettuale. In una lunga pace ingrassano gli sfruttatori dei popoli ... Si sviluppa terribilmente la sensualità. La sensualità genera crudeltà e viltà ... La crudeltà genera una preoccupazione esagerata e addirittura vile della propria sicurezza materiale. Questa preoccupazione vile della propria sicurezza in un lungo periodo di pace finisce sempre col trasformarsi in un certo panico per se stessi, si comunica a tutti gli strati della società, genera una terribile avidità di acquisto e accumulo di denaro. Si perde la fede nella solidarietà degli uomini, nella loro fratellanza, nell'aiuto della società ... L'egoismo uccide la generosità ...

Il risultato di tutto ciò è che la lunga pace borghese, alla fine, genera quasi sempre essa stessa l'esigenza della guerra, la porta in sé come una sua triste conseguenza, ma non già per uno scopo elevato e giusto, degno di una grande nazione, ma per dei miseri interessi borsistici, per conquistare nuovi mercati, necessari agli sfruttatori, per l'acquisto di nuovi schiavi, necessari ai possessori di sacchi di oro, in una parola, per cause non giustificate neppure dalla necessità dell'autoconservazione, ma testimonianti, al contrario, lo stato capriccioso e morboso dell'organismo nazionale. Questi interessi e le guerre che per essi vengono intraprese, corrompono e perfino annientano del tutto i popoli, mentre la guerra, per un scopo generoso, per la liberazione degli oppressi, grazie anche a un'idea sacra e disinteressata, una tale guerra purifica soltanto l'aria contagiata dai miasmi che vi si sono accumulati, cura l'anima, caccia via la vergognosa viltà e pigrizia, annunzia e pone uno scopo fermo, dà e chiarisce un'idea, alla cui realizzazione è chiamata questa o quella nazione ... Si vede dunque che la guerra serve a qualcosa, è salubre, dà sollievo all'umanità.[30]

Nell'impero tedesco, dopo le strepitose vittorie militari che avevano portato alla sua formazione, il militarismo divenne cultura egemonica, come egemone era l'aristocrazia militare nello Stato prussiano e nella società tedesca. L'idea della «nazione in armi», che nella cultura

del nazionalismo democratico era intesa come volontaria mobilitazione permanente di uomini liberi a difesa della patria, nel nazionalismo della Germania imperiale fu concepita come disciplinata organizzazione della società sotto la guida della gerarchia militare in vista di una politica di potenza e di espansione. Il culto tedesco per l'uomo marziale portò alla «militarizzazione» della vita civile e della borghesia, come non accadeva allora in nessun altro paese europeo, mobilitando anche le classi popolari sotto le bandiere di un nazionalismo orgoglioso e minaccioso.

In nessun'altra nazione europea come in Germania il militarismo riuscì a impregnare la modernità di spirito marziale, contribuendo all'elaborazione di una dottrina della guerra come fattore integrante della civiltà moderna e strumento supremo per la sua affermazione.[31] Questa concezione ebbe una sistematica elaborazione nella cultura tedesca, dove divenne il fulcro della filosofia della grande potenza, della *Realpolitik* e della *Weltpolitik*, che ispirarono le ambizioni imperialiste della Germania di Guglielmo II, nel mito di una missione nazionale e universale del popolo tedesco, che reclamava per investitura divina la propria aspirazione a diventare una grande potenza mondiale.[32]

Nell'ideologia militarista germanica, sintesi di storicismo hegeliano, di millenarismo luterano e di darwinismo sociale, erano raccolte ed esasperate tutte le motivazioni esaltanti la necessità storica e biologica della guerra per lo sviluppo dell'umanità.[33] La guerra era funzione essenziale dello Stato, ne era anzi il fondamento, affermava lo storico Heinrich von Treitschke, uno dei massimi teorici della politica tedesca: «Senza la guerra non esiste lo Stato. Tutti gli Stati da noi conosciuti sono sorti dalla guerra: il primo ed essenziale compito dello Stato rimane sempre la difesa armata dei propri cittadini. Perciò la guerra perdurerà fino alla fine della storia, fino a quando esisterà una molteplicità di Stati». «Inoltre,» affermava Treitschke «la guerra è l'unico rimedio pei popoli ammorbati» dall'egoismo sociale: «il particolare deve dimenticare il proprio io e sentirsi membro del tutto; deve riconoscere quanto sia nulla la sua vita rispetto al bene del tutto. In questo, appunto, risiede l'altezza della guerra, che l'uomo scompare interamente davanti alla grande idea dello Stato; e mai così magnificamente come nella guerra si manifesta il fervore di reciproco sacrificio tra i connazionali».[34] I periodi di pace prolungata potevano infiacchire il carattere dei popoli, facendo prevalere gli interessi individuali e gli appetiti materiali rispetto al bene

collettivo coltivato dai grandi ideali nazionali; lo storico prevedeva che «le guerre col progresso della civiltà diverranno più rare e più brevi», ma riteneva anche che «il Dio vivente curerà che la guerra ritorni sempre come un'efficace medicina pel genere umano».[35]

La santificazione della guerra come giudizio di Dio era centrale nel culto nazionalista tedesco, insieme con la certezza dell'inevitabilità di un conflitto armato per realizzare il destino della Germania, per affermare il suo ruolo di potenza mondiale, per il trionfo della civiltà tedesca, e per impedire il rischio della degenerazione. Lo stesso progresso straordinario compiuto dalla nazione tedesca si temeva che recasse con sé le insidie che potevano minarne il carattere e indebolirne la fibra morale. La modernità aveva ingrandito la potenza militare ed economica del paese, ma, come affermava nel 1902 il colonnello Wilhelm Balck, autore di voluminosi trattati di tattica militare, il suo impatto sulla nazione poteva avere anche effetti deleteri, perché indeboliva lo spirito marziale e la disponibilità alla guerra.

Il costante miglioramento delle condizioni di vita tende a favorire l'istinto di autoconservazione e a indebolire lo spirito di sacrificio. Lo spirito della nostra epoca tende a considerare la guerra come un male da evitare e milita esplicitamente contro il tipo di coraggio che fa disprezzare la morte. Il ritmo frenetico della vita moderna danneggia il sistema nervoso, e il fanatismo, l'entusiasmo religioso e patriottico è divenuta cosa del passato. Infine, anche la potenza fisica dell'essere umano tende a svanire.[36]

Questo atteggiamento verso la modernità si nutriva di una peculiare tradizione di pessimismo storico, che aveva forti radici nella cultura tedesca, la più impregnata fra le culture moderne europee, al pari della cultura russa, di sentimenti e visioni apocalittiche.[37] Nonostante la straordinaria ascesa della Germania al rango di grande potenza industriale, economica e commerciale, all'avanguardia in molti settori della civiltà moderna, la cultura tedesca era afflitta da un atteggiamento ambiguo nei confronti della modernità, di attrazione e di repulsione, gravato dal senso acuto di una catastrofe incombente, che si manifestava nella diffusione di una «disperazione culturale», condivisa anche dai militari.[38] Ne era un esempio importante il libro del generale Friedrich von Bernhardi, *Deutschland und der nächste Krieg* (La Germania e la

prossima guerra), pubblicato nel 1913. Il libro, che fu un successo in patria e fu tradotto in varie lingue, condensava tutti i motivi dell'apologetica bellica diffusi nella cultura europea e soprattutto tedesca, per sostenere l'inevitabilità di una guerra allo scopo di soddisfare le aspirazioni della Germania a diventare una grande potenza mondiale, non per ambizione e spirito aggressivo, non per interesse nazionale, ma per assolvere a un dovere nei confronti dell'umanità, per combattere ed espandere lo spirito tedesco contro la minaccia della degenerazione e della decadenza che incombeva sul mondo civilizzato.

Come un novello Fichte, il generale von Bernhardi si rivolgeva alla nazione tedesca per incitarla a essere degna della sua grande missione. Era necessaria una profonda opera di rigenerazione per contrastare gli effetti perversi della modernità, come l'edonismo, l'egoismo, il materialismo, e per rafforzare lo spirito marziale della nazione, unificare le volontà individuali in una disciplina comune attraverso una rigorosa educazione militarista: «Dobbiamo suscitare nel nostro popolo il sentimento della subordinazione dell'individuo allo Stato» esortava von Bernhardi, e infondergli «la determinazione a sacrificare sull'altare del patriottismo non soltanto la vita e la proprietà, ma anche gli interessi e le idee personali, in favore del bene comune. Soltanto allora potremo assolvere ai nostri doveri verso il futuro, diventare una grande potenza mondiale e imprimere lo spirito tedesco su una larga parte dell'umanità».[39] Senza la conquista della potenza mondiale, la Germania si sarebbe avviata alla decadenza, mettendo così in pericolo non solo il futuro della nazione, ma il futuro stesso della civiltà europea. Una Germania florida e potente era «una condizione essenziale» per il progresso del genere umano.[40]

Convinto della missione tedesca, il generale prefigurava lo scenario futuro di una Germania che combatteva da sola in una guerra mondiale, dove erano in gioco la sua esistenza e la sua sopravvivenza di Stato e di nazione: una guerra in cui essa avrebbe dovuto mobilitare tutte le sue forze, impegnando l'intero popolo in un combattimento decisivo per le sorti del mondo: «La nostra prossima guerra sarà combattuta per il più alto interesse della nostra patria e dell'umanità. Questo le conferirà un'importanza storica mondiale. "Potenza mondiale o decadenza": questo deve essere il nostro appello alla mobilitazione».[41]

Il militarismo prussiano fece grande impressione persino su una nazione come la Gran Bretagna, assai poco incline al militarismo, tanto

da non avere ancora adottato la coscrizione obbligatoria, che era invece in vigore in tutte le altre grandi potenze del continente. La guerra del 1870 fu considerata dagli inglesi una grave lezione su cui meditare. Lo spettro della decadenza si aggirava anche nel centro del più grande impero della storia durante l'epoca bella della modernità trionfante, gli anni di re Edoardo VII. E anche in Gran Bretagna il «pericolo tedesco» suscitava urgenti pensieri di rigenerazione per impedire all'impero britannico di soccombere, corroso dai mali interni e dalla sfida di nuove potenze esterne. Ancora più traumatica per la coscienza britannica era stata l'esperienza della guerra boera, che aveva messo gravemente in luce l'inadeguatezza e l'inefficienza dell'esercito inglese.[42]

La guerra boera aveva suscitato ansie e timori per l'avvenire dell'impero britannico. Nacquero allora movimenti come la National Service League, fondata nel 1901, per sostenere l'adozione della coscrizione obbligatoria e promuovere la diffusione di un'educazione militare di massa come cura rigeneratrice del fisico e del carattere, contro il rischio di una decadenza dell'impero britannico a causa della scarsa preparazione militare, ma soprattutto della degenerazione della nazione. Il primo dovere di un inglese, affermava George F. Shee, presidente della League, era servire l'impero: unico rimedio alla minaccia di vedere la Gran Bretagna subire l'umiliante sorte della Francia era introdurre il sistema della coscrizione obbligatoria.[43]

Il conflitto anglo-boero, oltre a rivelare le deficienze dell'esercito britannico, aveva confermato l'importanza fondamentale della forza morale nella guerra moderna, e quindi la necessità di temprare il carattere, oltre che il corpo, dei soldati, educare la nazione allo spirito di lotta e di sacrificio, magari prendendo lezione dal modello tedesco dell'uomo marziale disciplinato, obbediente, organizzato, interamente dedito al servizio dello Stato e della nazione: il titolo dell'organo della National Service League, *The Nation in Arms*, era stato preso direttamente dal libro omonimo del generale Colmar von der Goltz, tradotto in una nuova edizione inglese nel 1907.[44] L'educazione militare doveva provvedere al miglioramento fisico della razza, a rafforzare il carattere, a preparare soldati efficienti e pronti alla guerra per la difesa della Gran Bretagna e del suo impero.[45]

La Gran Bretagna era stata all'avanguardia della civiltà moderna e doveva conservare questo primato non solo per sé, ma per il bene di tutta l'umanità, affermava lo storico J.A. Cramb in una serie di confe-

renze sulle origini e sul destino dell'impero britannico tenute nell'estate del 1900. Cramb esortava gli inglesi a non illudersi sull'estinzione della guerra nella civiltà moderna né ad augurarsi una pace universale, perché «alla luce dell'esperienza storica, la pace universale appare piuttosto come un incubo che come un sogno, che potrà essere realizzato solo quando il ghiaccio sarà penetrato nel centro del sole e i pianeti, divenuti bui, deraglieranno dalla loro orbita».[46] La guerra era «un fattore permanente nella vita degli Stati» e l'imperialismo «ingrandiva ed esaltava il carattere della guerra» perché «nelle guerre di uno Stato imperiale vivono ancora gli ideali di tutte le guerre del passato, aggiungendo una vita più piena alla vita attuale». Inoltre, l'ideale imperiale britannico «esalta l'azione del soldato, santificando la morte in battaglia con gli attributi conferiti agli eroi e ai martiri ... Il campo di battaglia è un altare».[47]

Il panico per la degenerazione della razza fu tale da portare, nel 1903, alla convocazione di un comitato interministeriale per il deterioramento fisico (Inter-Departmental Committee on Physical Deterioration) per studiare il fenomeno e prendere provvedimenti, raccomandando, pur senza giungere a proporre l'adozione della leva obbligatoria, l'introduzione dell'educazione militare per il miglioramento fisico.[48] Tuttavia, la rigenerazione dell'uomo marziale appariva ardua in Gran Bretagna perché era ostacolata dalla tradizione individualista e antimilitarista della società inglese. Proprio per questo appariva ancora più urgente provvedere a diffondere una pedagogia militare di massa, anche con l'aiuto delle chiese, che volentieri collaborarono infondendo spirito religioso nella crociata militarista per la rigenerazione, richiamandosi all'etica del dovere della tradizione protestante. Una tradizione di «militarismo cristiano» si era già formata in Gran Bretagna durante il regno della regina Vittoria, insieme alla «militarizzazione» della religione pubblica e alla «santificazione» dell'attività militare, attraverso lo stile e il linguaggio.[49]

Si muoveva nella stessa scia l'iniziativa del generale Robert S.S. Baden-Powell, che si era conquistato fama nella guerra boera, per dare vita al movimento dei Boy Scout, col proposito di istruire i ragazzi a diventare «buoni cittadini».[50] Il movimento doveva essere una «fabbrica del carattere» e, nelle esplicite intenzioni del suo fondatore, doveva avere precisi scopi militari. Il motto dei Boy Scout, «Essere preparati», significava, per esteso: «Essere preparati a morire per la patria».[51]

L'iniziativa del generale era stata partorita nell'incubo della degenerazione e nella visione angosciata di un incipiente declino dell'impero britannico, destinato a cadere come era caduto l'impero romano. L'analogia con la decadenza di Roma, la diminuzione della natalità, l'urbanesimo, l'abbandono delle campagne, l'edonismo del benessere, il diffondersi di comportamenti ribelli, immorali, isterici e nevrotici, il vizio del bere e del fumo, l'effeminatezza dei costumi, l'indolenza del carattere, l'egoismo e l'anarchia delle lotte sociali: insomma, l'intera sintomatologia della degenerazione, diagnosticata da Max Nordau, appariva già presente nella nazione inglese, agli occhi del generale Baden-Powell e degli imperialisti britannici, tutti convinti che «le stesse cause che hanno portato alla caduta del grande impero romano agiscono oggi in Gran Bretagna».[52]

Il generale aveva meditato sul parallelismo fra l'impero di Roma e l'impero britannico leggendo un opuscolo pubblicato anonimo nel 1905, intitolato *The Decline and Fall of the British Empire. Appointed for Use in the National Schools of Japan. Tokio 2005* (Il declino e la caduta dell'impero britannico a uso delle scuole nazionali del Giappone. Tokio 2005).[53] L'autore, un sostenitore della National Service League, utilizzava l'opera di Gibbon sulla caduta dell'impero romano per interpretare un futuro declino dell'impero britannico, sostituito dall'egemonia dell'impero del Sol Levante, fingendo di insegnare agli studenti delle scuole giapponesi come evitare di fare la stessa fine.

I cantori della virtù rigeneratrice della guerra non erano soltanto europei. Ve ne erano molti anche negli Stati Uniti. E ciò è tanto più significativo perché originariamente, nella cultura delle colonie puritane, la guerra era considerata una manifestazione della depravazione dell'uomo e della sua irrazionalità, una delle piaghe della vecchia e corrotta Europa. L'esperienza delle guerre d'indipendenza sviluppò, anche nel nuovo cittadino della repubblica stellata, un peculiare spirito marziale, congiunto al mito dell'uomo nuovo della frontiera e al mito nazionalista dell'America come nazione eletta da Dio per compiere una missione di rigenerazione universale.[54] Nonostante il suo spiccato individualismo, l'uomo nuovo americano assorbì l'etica del nazionalismo mescolandola con il fervore religioso, accettando, sia pure senza esaltazioni militariste, il principio dell'eticità della guerra come crociata contro il Male.[55] La conquista dell'Ovest, lo sterminio dei nativi,

la guerra contro il Messico furono accompagnate dal mito del «destino manifesto», che rendeva necessaria la guerra e nello stesso tempo la santificava.[56]

Anche in America la guerra ebbe i suoi apologeti, sia pure meno esaltati o più moderati di quelli europei, perché diffidenti verso i rischi autoritari che essa comportava. «La sfortuna della guerra» osservava il filosofo Ralph Waldo Emerson nel 1861 «è che rende il paese troppo dipendente dall'azione di pochi individui, quali i generali, gli ufficiali di stato maggiore ecc., che dirigono gli importanti movimenti militari, mentre, in periodo di pace, il corso delle cose è il frutto del movimento e dell'azione delle grandi masse di cittadini.»[57] Ma anche il filosofo giustificava la guerra in nome del progresso: essa innalzava i popoli a livelli superiori di civiltà, sviluppava i sensi, rafforzava la volontà e il carattere, perfezionava il fisico. L'utilità della guerra, scriveva Emerson nel suo diario mentre era in corso la Guerra Civile, consisteva nella diffusione del gusto per i costumi severi e nell'«appello alle radici della forza».

Il vantaggio della guerra è che l'appello non è più alla lettera e alla forma, ma alle radici della forza nel popolo, l'aspetto morale diventa importante ed è presentato e dibattuto, mentre nei precedenti tempi tranquilli il costume riesce a soffocare la discussione in quanto sentimentale e a portare dentro lo stesso diavolo impudente ... Inoltre: la guerra non è la più grande sciagura ... La guerra organizza.

Ogni decomposizione è ricomposizione. Quella che noi chiamiamo distruzione è energica crescita del fungo, o di qualsiasi nuovo ordine. La guerra disorganizza, ma anche organizza; costringe gli individui e gli Stati a unirsi e ad agire con punti di vista più ampi, a separare i cervelli migliori, a tenere unita la popolazione, producendo effetti sulla città: perché i campi sono delle città erranti.

Il mio interesse per il mio Paese non è primario, ma professionale; voglio che la guerra, come la pace, riveli il genio degli uomini. In ogni compagnia, in ogni città, io cerco intelletto e personalità e così in ogni circostanza. La guerra, lo so, è un potente alterativo, un tonico, un magnetico, reirrobustisce cento e migliaia di volte la forza virile. La vedo giungere come un gelido ottobre, che restituirà forza morale e intellettuale a queste popolazioni languide e dissolute ...

La guerra ha creato il patriottismo ...

La guerra aguzza lo sguardo, apre la mente del popolo, tanto che quelle verità che un tempo ci era proibito dire, ora sono gridate dalla folla, salutate dai cannoni, redatte in leggi ... L'uomo caparbio trova il suo posto nei tempi tranquilli; l'uomo vero in guerra.[58]

Durante la guerra civile, la sacralizzazione della guerra e la sua interpretazione secondo modelli apocalittici, tipici del millenarismo americano, si affermò maggiormente.[59] Nel 1895 Oliver Wendell Holmes, giudice della Corte suprema, spiegava agli studenti dell'università di Harvard che il messaggio della guerra era di origine divina, perché la guerra era un'istituzione purificatrice e redentrice, manifestazione di una legge immutabile dell'evoluzione della specie umana, che progrediva solo attraverso la lotta. La nascita dell'imperialismo americano, negli ultimi decenni dell'Ottocento, rafforzò lo spirito marziale e incrementò l'apologia della guerra, innestandovi le motivazioni fornite dal darwinismo sociale e dal razzismo.[60] Tutti i fautori dell'imperialismo americano credevano ed esaltavano la guerra come fattore di civiltà e di progresso, e come cura per prevenire l'indebolimento del carattere, infondendo nella nazione uno spirito marziale.[61]

«Veri utopisti, viventi in un regno di pura fantasia, sono coloro che credono nella guerra» scriveva nel 1899 William T. Stead nell'introduzione a un libro intitolato *Is War Now Impossible?*, traduzione inglese dell'ultimo volume di un'opera che ne contava sei nell'edizione francese intitolata *La guerre future*, scritta da Jean de Bloch.[62] «La guerra è stata possibile, certo, ma alla fine è diventata impossibile. Tutti coloro che vi si preparano e basano i loro modelli di vita sulla sua attesa sono la peggiore specie di visionari, perché la guerra non è più possibile.» Impossibile, precisava Stead riassumendo le idee di Bloch, era la «guerra del futuro», la guerra «che da trent'anni aveva angosciato l'immaginazione, una guerra in cui le grandi nazioni, armate fino ai denti, si sarebbero gettate, con tutte le loro risorse, in una lotta all'ultimo sangue per la vita e per la morte. Questa è la guerra che diventa di giorno in giorno sempre più impossibile. È dunque in vista di una guerra impossibile che i cosiddetti uomini pratici, i quali sono i veri utopisti della nostra epoca, vanno dissipando le risorse della civiltà».[63]

Cittadino russo nato in Polonia, industriale, banchiere, finanziere, e

imprenditore ferroviario, Bloch aveva conquistato ricchezza e fama lavorando al servizio dell'impero russo. Nello stesso tempo si era dedicato, con appassionato impegno e animo di pacifista, ad analizzare il meccanismo della guerra moderna, per dimostrare scientificamente quale sarebbe stato il carattere, lo svolgimento e l'esito di una guerra futura, avvalendosi di una vastissima conoscenza di tutto quanto riguardava il fenomeno bellico, specialmente le guerre del XIX secolo, dalle dottrine strategiche alla tecnologia delle nuove armi, accumulando una mole impressionante di dati statistici, demografici, economici, politici, tecnici, sanitari. I risultati della sua ricerca, esposti in sei sostanziosi e argomentati volumi per complessive 3084 pagine, pubblicati nel 1897 e subito tradotti in francese e in tedesco, erano presentati come un «tentativo modesto», fatto da un «laico», come egli stesso si definiva nella prefazione, di divulgare le conoscenze sulla guerra moderna.[64]

La guerra del futuro, secondo le valutazioni conclusive di Bloch, avrebbe coinvolto le grandi potenze europee, già divise in blocchi di alleanze contrapposti, e perciò «si sarebbe estesa forzatamente su tutto il continente europeo. È facile comprendere da ciò l'enormità di miseria e di perdite economiche che comporterà. Senza parlare delle devastazioni che subiranno tutte le regioni che saranno teatro delle ostilità».[65] Inoltre, Bloch prevedeva che sarebbe stata una guerra completamente differente da come la immaginavano ancora gli stati maggiori degli eserciti europei, i quali pensavano che si sarebbe svolta nelle stesse condizioni del passato e con le stesse regole: massicce offensive, cariche di cavalleria, assalti alla baionetta, conquista delle posizioni nemiche, battaglie finali risolutive, disfatta del nemico, e infine la vittoria: tutto in modo rapido e in tempi brevi. Le armi moderne, ammoniva Bloch, avevano cambiato radicalmente questo modo di fare la guerra, accrescendone enormemente la potenza distruttiva, perché mai finora «era stata creata una tale quantità di congegni con lo scopo di produrre al nemico il massimo di perdite in uomini e in ricchezze. Da tutte le parti si fanno gli stessi preparativi per la guerra e questo è quello che mantiene l'equilibrio fra loro. Ne consegue che nessuna raggiunge la superiorità, mentre la potenza distruttiva della guerra aumenta ovunque in modo uniforme ... La guerra ha cessato di essere un semplice duello fra due eserciti, combattuto soltanto con la forza fisica».[66]

All'inizio ci sarà una continua carneficina, una carneficina crescente fino a dimensioni così terribili da rendere impossibile alle truppe di spingere la battaglia verso una conclusione decisiva e risolutiva. Ci proveranno, pensando di combattere nelle stesse condizioni del passato, ma poi impareranno la lezione e abbandoneranno per sempre il tentativo. Così, invece di una guerra combattuta a oltranza in una serie di battaglie decisive, si avrà un lungo periodo di sforzi sempre maggiori, che logoreranno le risorse dei combattenti. Invece di essere una lotta faccia a faccia, in cui i combattenti misurano la loro superiorità fisica e morale, la guerra si svolgerà in una situazione di stallo: e poiché nessuna delle armate sarà capace di averla vinta sull'altra, entrambe rimarranno contrapposte, l'una di fronte all'altra, minacciandosi reciprocamente, ma senza mai essere in grado di lanciare l'attacco finale e decisivo.[67]

Già ai nostri tempi, osservava Bloch, «la guerra è diventata più terribile grazie al perfezionamento dei fucili, dei cannoni e degli esplosivi, al migliore addestramento delle truppe e ai numerosi congegni ausiliari, finora del tutto sconosciuti, di cui sono provviste. Ma, cosa ancora più importante, l'enormità del numero degli eserciti, composti da milioni di soldati, e il modo in cui hanno appreso a fortificarsi renderanno estremamente difficile approvvigionarli e proteggerli contro le intemperie».[68] Quest'ultimo fattore, il morale e la salute degli eserciti, avrebbe assunto un'importanza cruciale nella guerra futura, perché i milioni di combattenti non sarebbero stati soldati mercenari, ma l'intera massa dei semplici cittadini impreparati ad affrontare le condizioni assolutamente nuove e terrificanti della guerra moderna nell'epoca della civiltà industriale. «Sarà possibile indurre tutte queste masse d'uomini a sopportare gli effetti che produrranno le armi e i terribili esplosivi moderni?»[69]

La guerra futura, spiegava ancora Bloch, sarebbe stata combattuta da grandi eserciti di massa, con enormi quantità di armamenti in aumento continuo, con un'artiglieria tecnologicamente sempre più potente e micidiale, e con la massiccia mobilitazione di tutte le immense risorse demografiche, economiche, finanziarie, tecnologiche, naturali e umane, rese disponibili dalla moderna civiltà industriale: «L'intera nazione si riunirà sotto le bandiere e il fiore della popolazione, cioè l'insieme delle forze più adatte alla produzione, sarà mandato a combattere. Il

complesso meccanismo della vita di una nazione moderna ne risentirà, nella guerra futura, molto più di quanto sia mai accaduto nelle guerre del passato».[70] Inoltre, sarebbe stata una guerra lunga, combattuta sulla terra, nel cielo e nella profondità degli oceani, con terribili nuove macchine belliche, artiglieria e mitragliatrici, e con il massacro di milioni di soldati, infossati in trincee fortificate e immobilizzati da una guerra difensiva di posizione, senza offensive risolutive e battaglie conclusive. Di conseguenza, avrebbe logorato tutti i paesi coinvolti. Ma neppure il successo finale di una delle due parti sarebbe stato veramente definitivo, perché in ogni caso l'esito di una guerra combattuta da milioni di uomini, resa orribilmente sanguinosa dagli armamenti forniti dal progresso tecnico, avrebbe inflitto ai vincitori, come ai vinti, terribili perdite umane e una rovina generale.[71]

«Le conseguenze della guerra saranno più gravi nei paesi dove la civiltà è più avanzata che non nei paesi più arretrati, rovesciando l'intero sistema economico.»[72] Il sistema sociale di ogni paese belligerante ne sarebbe stato sconvolto e lo sconvolgimento sarebbe proseguito, aggravandosi, con il ritorno dal fronte di milioni di reduci duramente provati dall'esperienza atroce della trincea. Nella guerra del futuro, inevitabilmente, tutti i paesi belligeranti si sarebbero egualmente dissanguati in un vano e inutile spreco di risorse umane e materiali, innescando una crisi sociale, economica e politica quale mai vi era stata in passato, con sconvolgimenti rivoluzionari che avrebbero aggravato la catastrofe iniziata dal conflitto. E dopo aver provocato tante miserie, ammoniva Bloch, «la guerra futura non avrà risolto neppure le divisioni e le tensioni fra le nazioni europee, né avrà liberato l'Europa delle questioni che la tormentano e che saranno state causa della guerra stessa».[73] «Una cosa è certa: una futura guerra europea sconvolgerà tutto il continente e avrà una potente influenza sulla sua organizzazione politica. La prossima guerra di massa cambierà completamente la fisionomia politica dell'Europa.»[74]

Bloch aveva scritto la sua voluminosa opera per dimostrare, in modo documentato e argomentato, che un conflitto armato fra le potenze europee sarebbe stato una catastrofe generale, che avrebbe riportato gli europei dalla civiltà alla barbarie. Egli confutava le teorie apologetiche della guerra, considerandole anacronistiche e irresponsabili perché esaltavano un modo di combattere che aveva radicalmente mutato la

sua natura, perdendo ogni aspetto eroico, glorioso, etico e rigeneratore.[75] Bloch si fece promotore presso lo zar Nicola II dell'idea di istituire un tribunale internazionale permanente per risolvere le controversie e frenare, se non arrestare, la corsa agli armamenti, che erano un immane sperpero di risorse per una guerra futura che sarebbe stata comunque una catastrofe dalla quale nessuno avrebbe tratto vantaggio. Egli affidava alla dimostrazione razionale e documentata la forza persuasiva per convincere l'opinione pubblica e le classi dirigenti a diventare consapevoli di questa minaccia e a operare per scongiurarla. Ciò che avrebbe reso impossibile la guerra futura, pensava Bloch nel suo ottimismo, era la consapevolezza dei disastri che avrebbe provocato, travolgendo l'intera civiltà europea. I capi e i sovrani delle nazioni europee non potevano esser tanto folli da promuovere una guerra che doveva invece diventare impossibile.[76]

Le idee pacifiste di Bloch sulla guerra futura persuasero lo zar, che si fece promotore della prima conferenza internazionale per la pace all'Aia nel 1899. Durante il conflitto anglo-boero Bloch, sostenuto da Stead, tenne conferenze in Gran Bretagna e scrisse articoli per illustrare la guerra futura ai generali inglesi. Ma pochi prestarono ascolto alle sue teorie, molti diffidarono del suo antimilitarismo, respinsero le sue analisi e i suoi ammonimenti sull'inevitabilità di una guerra difensiva e sull'inefficacia dell'anacronistica teoria fondata ancora sul principio dell'offensiva, sul combattimento all'arma bianca e sulla rapida vittoria dell'esercito animato dal morale più marziale e combattivo. Qualcuno accusò Bloch di minare con le sue idee lo spirito marziale degli ufficiali. La teoria di una guerra difensiva era considerata un'offesa oltraggiosa all'onore cavalleresco del guerriero britannico.

Gran parte dei militaristi delle altre potenze europee ignorarono l'opera di Bloch, criticarono le sue idee o derisero le sue previsioni. Il piccolo editore francese che aveva avuto il coraggio di pubblicare la traduzione dei sei volumi della *Guerre future* non ebbe neppure la soddisfazione di vederla citata dai teorici militari dello stato maggiore o della scuola militare all'epoca in cui vi insegnava il generale Foch: novant'anni dopo, i volumi dell'opera conservata nella biblioteca del ministero della guerra sono stati trovati ancora intonsi.[77] Il più celebre esperto militare russo, il generale Dragomirov, veterano della guerra contro la Turchia, pubblicò in un opuscolo, intitolato *La guerre est un mal inévitable* (La guerra è un male inevitabile), la sua corrispondenza con Bloch, contestando la

sua tesi che in una guerra futura il combattimento all'arma bianca non avrebbe avuto alcun valore. Il generale russo replicava: «Sono sicuro che l'arma bianca rimarrà per sempre l'espressione del valore guerriero ... Dal punto di vista militare, negare l'arma bianca è la negazione del sacrificio e la giustificazione dell'istinto di conservazione, cioè, per dirla chiaramente, è l'apoteosi della viltà».[78]

Bloch morì nel 1902. Quattordici anni dopo, il 1° dicembre 1916, mentre era in corso la grande guerra da lui immaginata, la «Revue des deux mondes» tributò un omaggio postumo alla sua preveggenza riconoscendo che le sue idee «disgraziatamente sono state confermate dalla realtà, e non si può non ammirare la sagacia del pensatore russo, che ha visto giusto, là dove tutti gli stati maggiori, quello tedesco in testa, si sono ingannati prevedendo una guerra breve». All'omaggio seguiva, tuttavia, un avvertimento al lettore francese, affinché non prendesse alla lettera le previsioni di Bloch sull'esito inevitabilmente catastrofico per tutti i paesi coinvolti, vinti e vincitori, ricordando che egli si era proposto, con la sua opera, «uno scopo pacifista».[79]

Difficilmente, negli anni che precedono la Grande Guerra, le analisi documentate e ragionate, gli ammonimenti e le previsioni di Jean de Bloch, una Cassandra moderna, avrebbero potuto trovare ascolto fra quanti sostenevano, con fede e convinzione, che la guerra, anche se era un male, era un male inevitabile con effetti benefici, salutari e rigenerativi.

Ossessionata dall'incubo della decadenza, l'Europa imperiale affidava all'uomo marziale, cioè all'uomo moderno rigenerato attraverso la pratica delle virtù militari, la missione di combattere e scacciare lo spettro della degenerazione per salvare la civiltà moderna dalle insidie delle sue perversioni, anche attraverso un crudele bagno di sangue.

«È indiscutibilmente terribile pensare che si debba versare tanto prezioso sangue umano!» scriveva Dostoevskij nel settembre 1877. «Ma c'è un motivo di conforto, ed è la considerazione che questo sangue salverà l'Europa da uno spargimento dieci volte maggiore, se la situazione si prolungasse e ne fosse rinviata la soluzione ... Sì, anche adesso qualcuno batte alla porta, qualcuno, un uomo nuovo, con una parola nuova, vuole aprire la porta ed entrare ... Ma chi entrerà? Ecco la questione: un uomo del tutto nuovo, o ancora una volta simile a tutti noi, vecchi omuncoli?»[80]

Le qualità che lo scrittore attribuiva al nuovo uomo russo rigenerato

dalla guerra erano quelle essenziali dell'uomo marziale che altri paesi europei invocavano, ciascuno per la rigenerazione della propria nazione, ciascuno con la convinzione che tale rigenerazione fosse necessaria per la salvezza della civiltà europea.

> *A questi uomini nuovi che certamente compariranno dalla guerra, si aggregheranno molte forze vive del popolo e della gioventù russa. Essi hanno cominciato ad apparire già prima della guerra, ma noi non abbiamo potuto notarli allora e quando tutti ci aspettavamo di veder qui soltanto uno spettacolo di cinismo e di corruzione, essi diedero invece soltanto un tale spettacolo di cosciente abnegazione, di sentimento sincero, di piena fede in ciò per cui erano andati a sacrificare anche la vita, che non potemmo non domandarci meravigliati di dove tutto ciò provenisse. Alcuni corrispondenti di giornali stranieri rimproverarono a certi ufficiali russi di aver troppo amor proprio, di essere carrieristi, di mirare alle decorazioni, dimenticando lo scopo principale: l'amore della patria e della causa che servivano. Ma se ci sono da noi anche simili ufficiali, non sarebbe tuttavia male che questi stessi corrispondenti sapessero qualche cosa anche delle gioventù o di quegli ufficiali anche di grado non elevato, servi modesti della patria e della giusta causa, che sono morti insieme ai loro soldati valorosamente, con assoluto sacrificio di sé, niente affatto per una ricompensa, non per mettersi in vista né per fare carriera, ma soltanto perché erano dei grandi cuori, dei grandi cristiani e dei grandi uomini russi, poco appariscenti esteriormente, ma così numerosi, fino all'ultimo soldatino, nel nostro esercito. Notate anche che, parlando del futuro uomo nuovo, io non mi riferisco soltanto ai nostri soldati, in attesa del loro ritorno. Ne compariranno anche innumerevoli altri:* tutti quelli che già prima avevano tanto desiderio di credere nell'uomo russo, *ma non hanno potuto farsi avanti e andare contro il generale, predominante spirito di negazione e di pessimismo. Ma adesso, vedendo con quale* fede *nelle proprie forze si è rivelato l'uomo russo, essi spontaneamente si faranno animo e crederanno che vi sono autentiche forze russe anche qui: di dove sarebbero venuti quelli lì, se non* di qui? *E fattisi animo, si uniranno e modestamente ma fermamente si dedicheranno all'autentica causa, senza temere le parole altisonanti di nessuno. E ancora queste vecchie, vecchie parole! E i nostri saggi vecchietti sono ancora adesso convinti di essere essi uomini nuovi e* giovani *e di dire le parole più nuove.*[81]

All'uomo nuovo russo, Dostoevskij affiancava la nuova donna russa, «che si è rivelata così elevata, luminosa e santa», che sarebbe «vergognoso e irragionevole ... negare a questa donna, che ha così brillantemente mostrato il suo valore, la piena eguaglianza di diritti con l'uomo nel campo della cultura, delle occupazioni, degli uffici, mentre su di lei riponiamo ora le nostre speranze, dopo tutto quello che essa ha fatto per il rinnovamento spirituale e per l'elevamento morale della nostra società».[82]

Negli altri paesi europei, e anche negli Stati Uniti, i cultori dell'uomo nuovo non si mostravano audaci quanto lo scrittore russo nell'immaginare una donna nuova. Molti, anzi, consideravano l'avvento di una donna nuova, emancipata e posta alla pari dell'uomo, una minaccia per l'uomo marziale e una delle cause della degenerazione della nazione. All'espressione «donna nuova» si attribuiva solitamente un significato negativo, cioè di donna mascolinizzata, che perdeva le proprie qualità femminili per assumere innaturali e grotteschi atteggiamenti, comportamenti e stili di vita mascolini.[83] Il pregiudizio della virilità maschile precludeva l'estensione delle virtù rigenerative dell'uomo marziale anche alla donna, perché tale estensione sarebbe apparsa una trasformazione contro natura della femminilità. Eppure, era difficile non accettare il fatto che la modernità operava irrevocabilmente una trasformazione delle condizioni di vita sia per l'uomo sia per la donna, e ciò non poteva non influire anche sulla loro mentalità, sui loro comportamenti, sul loro modo di essere e di sentire la reciproca identità nell'ambito della società, e anche della nazione e dello Stato. Un libro, intitolato *The New Man. A Chronicle of the Modern Time* (L'uomo nuovo. Cronaca dei tempi moderni), pubblicato negli Stati Uniti nel 1897, parlava anche della «donna nuova».[84] E un libro analogo di Philip Gibbs, pubblicato a Londra nel 1913 col titolo *The New Man. A Portrait Study of the Latest Type* (L'uomo nuovo. Un ritratto attuale) osservava nell'introduzione, ironicamente, che «l'uomo nuovo, in verità, è stato in gran parte creato dalla nuova donna».[85] Quel che Gibbs intendeva per uomo nuovo non era però l'uomo marziale, ma il suo contrario, ossia il tipico uomo degenerato: scettico, cinico, incredulo, dubbioso, incerto, indifferente alla gloria e all'onore, senza meta e senza scopo.

L'Uomo nuovo è il figlio dei grandi sconvolgimenti che hanno cambiato il mondo negli ultimi cinquant'anni. È l'erede delle ribellioni intellettuali, spirituali e industriali che hanno abbattuto le antiche leggi e le credenze dei padri e degli avi. L'aumento della popolazione, la competizione di tremende forze industriali, l'esodo dalle campagne nelle città, l'ondata di prosperità materiale che ha innalzato masse della popolazione a nuove condizioni di benessere, mentre ha sprofondato altre masse nelle acque profonde della miseria, il rapido avanzare di nuovi modelli di lusso e nuovi ideali riguardanti le necessità della civilizzazione, tutto ciò ha contribuito all'evoluzione dell'Uomo nuovo.

Nato nel mezzo di queste forze, egli è ora l'uomo del destino. Ma quale destino? L'Uomo nuovo non lo sa. Non può neppure immaginarlo, sebbene sia nervosamente, timorosamente e ansiosamente desideroso di saperlo. L'Uomo nuovo, a differenza di suo padre e dei suoi avi, non ha salde convinzioni. Non c'è un'autorità alla quale possa chiedere una guida, perché ha negato tutte le autorità. Non ha una fede assoluta e incrollabile, perché non trova prove che lo convincano su un qualsiasi dogma della fede. Diffida di tutti gli ideali perché teme che possano risultare falsi, e di tutte le leggi perché teme che possano rivelarsi tiranniche. Egli si pone continuamente domande, alle quali non sa dare risposte ... Nella mente dell'Uomo nuovo è un eterno questionare. Egli non accetta nulla per garantito. Mette in discussione le leggi della vita. È alla ricerca di esperienze, e procede a tentoni verso nuove avventure morali e sociali. Nulla gli sembra giusto, nulla gli sembra sbagliato. Su tutto è agnostico. Egli guarda alla sua stessa civiltà con occhi sorpresi ... Così, l'Uomo nuovo va alla deriva come una nave senza timone, cambiando direzione a ogni mutar di vento, senza mai raggiungere un porto sicuro, galleggiando sul vasto mare del dubbio.[86]

Era facile riconoscere in questo ritratto dell'uomo nuovo lo stereotipo dell'uomo degenerato. La civiltà europea aveva prodotto un uomo nuovo, l'uomo moderno, ma l'uomo nuovo era in realtà l'antitesi dell'uomo marziale necessario per salvarla dalla decadenza. Come era possibile educare un uomo nuovo marziale per rigenerare la civiltà moderna, se la modernità stessa aveva già partorito dal suo grembo un uomo nuovo che portava impresso, nel suo codice genetico, il cancro della degenerazione? Avevano forse ragione i più lugubri integralisti del pessimismo storico, come Gobineau, nel predire che la degenerazione era inevitabile,

la decadenza irrevocabile e la civiltà dell'uomo ariano irrimediabilmente condannata a morte? «Fine del mondo»: così Gobineau aveva definito l'epoca che avrebbe preceduto l'invasione finale del pianeta da parte della morte, quando «il globo, ammutolito, continuerà, ma senza di noi, a descrivere nello spazio le sue orbite impassibili». Ma la previsione più triste, aveva aggiunto, non era la morte, bensì «la certezza di giungervi degradati; e forse anche questa vergogna riservata ai nostri discendenti ci potrebbe lasciare insensibili se noi non sentissimo, con segreto orrore, che le mani rapaci del destino sono già posate su di noi».[87]

Sarebbe stato possibile evitare il destino catastrofico della civiltà moderna, attraverso il bagno di sangue rigeneratore di una grande guerra fra le nazioni europee che si contendevano il primato e la guida della civiltà? La risposta degli apologeti della guerra era scontata. Ma a essi, che identificavano l'uomo marziale unicamente con il soldato in uniforme, il patriota combattente degli eserciti in guerra, sfuggiva il significato del conflitto più grave e più profondo, prefigurato nelle visioni catastrofiche della civiltà moderna. Questo conflitto, infatti, trascendeva l'evento bellico come fatto unicamente militare, come scontro armato di potenze in competizione per il dominio in Europa e nel mondo, perché era un conflitto, propriamente apocalittico, della modernità con se stessa: su un fronte, c'era *l'uomo moderno costruttore,* l'artefice della civiltà più ricca, potente, colta e planetaria che la storia avesse mai conosciuto, l'uomo inventivo, audace, entusiasta, combattente, imperiale, costantemente proteso all'avventura e alla conquista, armato dell'orgoglio e della fede nella sua potenza propriamente umana, che poteva fare anche a meno di Dio, perché si sentiva egli stesso posseduto da energia divina; sull'altro, c'era *l'uomo moderno distruttore*, l'artefice della decadenza della stessa civiltà che aveva costruito, il degenerato, il gaudente, il decadente, il dubitoso, il nichilista che aveva proclamato la morte di Dio, ma non sapeva vivere con orgoglio il suo destino senza Dio e vagava alla deriva, trascinato dalla corrente, per essere alla fine inghiottito nel vortice di una modernità che lo avrebbe travolto con l'impeto delle sue forze sfuggite al controllo umano.

Il conflitto dell'uomo moderno con se stesso non poteva essere risolto solo con la ricetta dell'uomo marziale, ma esigeva una rigenerazione dell'uomo moderno nella totalità della sua essenza e della sua esistenza, una rigenerazione che doveva coinvolgere l'intera sua civiltà,

la modernità tutta, per dare infine vita a una nuova civiltà e a un uomo nuovo liberato definitivamente dalle incertezze della transizione e proiettato verso il futuro con l'energia e l'entusiasmo dell'uomo costruttore. La rigenerazione attraverso la catastrofe doveva essere totale, per generare un uomo nuovo *oltre* l'uomo moderno. Non soltanto un uomo marziale, dunque, ma un *superuomo*.

L'uomo è una corda tesa fra l'animale e il Superuomo, una corda al di sopra di un precipizio.
Pericolo passare al di là, pericolo la traversata, pericolo il guardare indietro, pericolo rabbrividire e fermarsi.
La grandezza dell'uomo sta in questo, che egli è un ponte e non uno scopo; ciò che può farlo amare è il fatto che egli è un passaggio *e un* tramonto.[88]

Così parlò Zarathustra, l'antico profeta persiano, al quale il filosofo Nietzsche aveva ridato la parola per annunciare l'apocalisse della modernità e rivelare all'uomo moderno il destino della grande guerra per la rigenerazione totale.

Capitolo sesto

L'APOCALISSE DI ZARATHUSTRA

Seduto fra gli studenti che ascoltavano le lezioni di Burckhardt, il «saggio sapiente»,[1] nell'inverno del 1870, vi era un professore tedesco di ventisei anni, Friedrich Wilhelm Nietzsche, chiamato l'anno precedente a insegnare filologia classica all'università di Basilea.

Il giovane professore era reduce dalla guerra tra la Francia e la Prussia, alla quale aveva voluto partecipare da volontario per compiere il suo dovere verso la patria tedesca, ma solo con mansioni di infermiere, perché, avendo rinunciato alla cittadinanza prussiana per acquisire quella svizzera, non era stato autorizzato a combattere al fronte.[2] Il giovane filologo aveva fatto comunque con molto zelo il suo servizio militare: «Per tre notti e tre giorni ebbi sei feriti gravi da curare, da solo» raccontava a un amico il 20 ottobre 1870, «il tempo era cattivo, pioveva e i carri delle nostre salmerie dovettero star chiusi perché quegli infelici non fossero esposti alle intemperie. Non ti dico il fetore. Aggiungi che i miei malati avevano tutti la dissenteria e due anche la difterite; insomma, avevo un lavoro enorme, e mattina e sera impiegavo tre ore per le fasciature. Mai riposo la notte, con quei poveretti continuamente bisognosi di cure. Quando ebbi portato i miei feriti in un buon ospedale, mi ammalai gravemente: dissenteria con vomito e difterite». Per la salute cagionevole, il suo desiderio di tornare al fronte fu deluso, e dovette accontentarsi di «contemplar da lontano, soffrendo con quelli che soffrono».[3]

L'esperienza della guerra era durata soltanto tre mesi, ma lasciò nella coscienza di Nietzsche un'impressione profonda. La disfatta della

Francia e l'insurrezione della Comune gli avevano fatto intravedere, al di sopra della lotta fra due nazionalismi, «la testa di Medusa dell'Internazionale, balzata improvvisamente sull'orizzonte, a minacciare un avvenire di ben diverse lotte» come scriveva a un amico il 21 giugno 1871: «Ecco come la vita moderna, anzi tutta la vecchia Europa cristiana – e specialmente l'imperante civiltà – attraverso quell'apparizione abbia rivelato l'enorme malessere che grava sul mondo».[4]

Gli orrori della guerra e dell'insurrezione furono il momento di una grave e decisiva rivelazione per il giovane professore, che da allora si assunse il compito di essere il profeta che rivelava agli uomini moderni dell'Europa imperiale il loro futuro, l'apocalisse della modernità.

Poco prima di andare in guerra, Nietzsche aveva tenuto una lezione sulla visione dionisiaca del mondo. Fra le disquisizioni teoriche, irrompeva la figura del dio greco Dioniso, il dio dell'ebbrezza, dell'entusiasmo, dell'esaltazione della vita nella pienezza orgiastica dei sensi, contrapposto ad Apollo, il dio delle rappresentazioni del sogno e delle apparenze in una visione armonica della vita liberata dalle passioni e orientata alla contemplazione della verità.[5] Nella cultura greca, concludeva Nietzsche, il confronto fra la visione dionisiaca e la visione apollinea della vita «si muove tutto, fra lotte terrificanti, entro i confini della grecità apollinea».[6]

Da quel momento, Dioniso, il dio della passione, fu scelto da Nietzsche per simbolizzare una nuova concezione irrazionale della vita e dell'uomo, sottratto alla gabbia della ragione e della morale, mosso da miti capaci di suscitare un senso tragico ma entusiasta dell'esistenza, liberato dalla moralità cristiana e da ogni metafisica, totalmente aderente alla terra. Il filologo, divenuto filosofo, avrebbe elaborato la sua visione dionisiaca della vita e dell'uomo attraverso una critica radicale della modernità, per educare l'uomo europeo ad avere un atteggiamento dionisiaco verso l'esistenza, e guidarlo così oltre la modernità, oltre se stesso, verso la creazione di un nuovo tipo umano, il superuomo.[7]

La scoperta dello spirito dionisiaco fu all'origine del primo libro che diede notorietà accademica al giovane professore di Basilea, *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*, scritto in gran parte durante la guerra franco-prussiana, e sotto la sua influenza, come traspariva dal sottotitolo *Grecità e pessimismo*.[8] Il volume, entrato nelle librerie il 2 gennaio 1872, recava una dedica a Richard Wagner, il nume vi-

vente, che aveva attratto nel suo Olimpo il giovane filologo, affascinandolo e seducendolo con le sue visioni apocalittiche della modernità, espresse nelle grandiose narrazioni mitologiche delle sue opere. Nel libro, il filologo attribuiva la nascita della tragedia allo spirito dionisiaco della musica, contrapposto allo spirito apollineo dell'arte figurativa. Ma, fra le riflessioni teoriche sull'arte greca, filtrava la critica dell'uomo moderno, che aveva come ideale «*l'uomo teoretico* armato delle più alte forze conoscitive, dedito alla scienza, il cui prototipo è Socrate».[9] L'uomo moderno, però, osservava Nietzsche, «comincia a intuire i limiti della sua socratica gioia del sapere, e nell'ampio, deserto mare della scienza anela a una costa cui approdare», lasciandosi attrarre dalle sirene dell'ottimismo, che era, in realtà, «il germe distruttore della nostra società».[10]

Nello stesso tempo, tuttavia, la crisi della cultura teoretica, a opera dello stesso metodo scientifico che indicava «i confini e la relatività del conoscere» fino a negare recisamente «ogni pretesa della scienza ad atteggiarsi a valore e validità universali», cominciava «ad angosciare l'uomo moderno» dimostrando la fragilità dell'ottimismo che «aveva creduto alla conoscibilità e penetrabilità di tutti gli enigmi dell'universo».[11] Alla crisi dell'ottimismo dell'uomo moderno teoretico, Nietzsche contrapponeva l'educazione di un nuovo tipo di uomo moderno dionisiaco, dotato di un sentimento tragico ed entusiasta della vita, come tragica era l'epoca che si stava annunciando: «Assistiamo alla *rinascita della tragedia* e corriamo il rischio di non sapere donde essa viene, di non spiegarci dove vuole andare».[12]

Congedato dalla guerra, Nietzsche era tornato a Basilea in tempo per seguire le lezioni del suo collega: le meditazioni del «saggio sapiente» diedero al giovane filologo molti motivi per riflettere sulla decadenza delle civiltà, sulle grandi crisi storiche, sul significato delle catastrofi, e sul ruolo della guerra e della politica nel futuro dell'uomo moderno. Nietzsche si considerava «l'unico dei suoi sessanta ascoltatori a capire i nessi profondi dei suoi pensieri con le loro singolari interruzioni e deviazioni quando l'argomento diventa scabroso».[13] Ma molto più che scabrose dovettero apparire a Burckhardt, negli anni seguenti, le meditazioni del giovane collega sul destino dell'uomo moderno. Il vecchio e il giovane erano accomunati da un sentimento tragico della vita, ma i loro atteggiamenti verso la storia e la modernità erano molto contra-

stanti. Il «saggio sapiente», più anziano di ventisei anni, contemplava la vicenda dell'uomo nella storia con spirito disincantato e con desiderio di pura conoscenza. Di fronte alla modernità, il vecchio si ritraeva nell'esilio interiore di uno scetticismo malinconico, e indulgeva al pessimismo senza alcuna speranza di rigenerazione. Diversamente, il giovane filosofo poeta non cercava un rifugio nella contemplazione del passato, condannava lo studio della storia per puro gusto di conoscenza, aggrediva a colpi di martello il pessimismo storico ed esaltava la volontà di potenza come essenza della vita, perennemente protesa alla creazione del futuro, animata da un «pessimismo della *forza*», come Nietzsche lo definiva nel 1886, in una nuova prefazione al libro sulla nascita della tragedia.[14]

Durante quindici anni di esaltata e febbrile meditazione, fino alla vigilia della folgorazione demenziale nel gennaio 1889, Nietzsche elaborò, nello stile rapsodico e ditirambico della sua filosofia, una complessa visione dell'uomo moderno, identificandolo con l'uomo europeo, sospeso fra due mondi in conflitto, il vecchio e il nuovo, il passato e il futuro, lacerato nella sua stessa coscienza dal dramma di una lotta fra opposte concezioni della vita, che si riflettevano nel caos dei conflitti e degli antagonismi della modernità, dopo la fine dell'unità culturale fondata sui valori del cristianesimo. «Le acque della religione si ritirano,» scriveva nel 1874 «si ritirano lasciando acquitrini e paludi; di nuovo le nazioni si dividono nella massima ostilità e bramano dilaniarsi. Le scienze, esercitate senza alcuna misura e nel più cieco *laisser faire*, sminuzzano e dissolvono ogni salda credenza; i ceti e gli stati civili vengono travolti da una economia del denaro enormemente spregevole. Mai il mondo fu più mondo, più povero di amore e di bontà.»[15] Nell'«inquietudine della secolarizzazione», i ceti colti tradizionali avevano cessato di rappresentare un punto di riferimento e una fonte di orientamento, essendo divenuti essi stessi «più irrequieti, privi di pensiero e di amore. Tutto serve alla barbarie ventura, comprese l'arte e la scienza».

Per Nietzsche, la modernità era l'epoca culminante di un processo di disgregazione, iniziato nel Medioevo quando la Chiesa non era più riuscita a tenere insieme le forze ostili, proseguito con la Riforma e con l'affermazione dello Stato organizzato «dall'egoismo degli affaristi e dai tiranni militari», il quale esige che «gli uomini abbiano verso di lui la stessa idolatria che prima riservavano alla Chiesa». Da allora, affer-

mava Nietzsche, «ancora ci troviamo in ogni caso nella corrente trascinatrice di ghiacci del Medioevo; è cominciato il disgelo e un violento movimento devastatore ha avuto inizio. Lastre di ghiaccio precipitano su lastre di ghiaccio, tutte le rive sono inondate, minacciate». E ancora più tumultuoso appariva a Nietzsche il prossimo futuro della civiltà europea, investita dalla corrente devastatrice della modernità.

Vi sono certo forze, forze enormi, ma selvagge, primordiali e del tutto impietose. In angosciosa attesa si guarda a esse come al crogiuolo della cucina di una strega: da un momento all'altro può esserci un sussulto o un lampo ad annunciare apparizioni tremende. Da un secolo siamo preparati a vere e proprie scosse dalle fondamenta: e se di recente si è cercato di contrapporre a questa profondissima tendenza moderna a rovinare o esplodere la forza costitutiva del cosiddetto Stato nazionale, anche questo, per molto tempo ancora, non sarà altro che un incremento all'insicurezza e alla minaccia generale. Che i singoli si comportino come se non sapessero nulla di queste angosce, non ci induce in errore. La loro inquietudine è testimonianza di quanto invece ne siano pienamente consapevoli; essi pensano a se stessi con una furia e una esclusività con cui mai gli uomini hanno pensato a se stessi. Essi costruiscono e piantano per il loro giorno, e la caccia alla felicità non potrà mai essere più grande di quando dev'essere afferrata tra l'oggi e il domani: perché dopo domani, forse, la stagione della caccia sarà definitivamente chiusa. Noi viviamo l'epoca degli atomi, del caos atomistico.[16]

La modernità appariva a Nietzsche, come a molti osservatori suoi contemporanei, un periodo di frantumazione delle certezze che per millenni avevano orientato la vita dell'uomo europeo, iniziando «l'epoca di una grande, sempre peggiore decadenza che, con tutte le sue debolezze e anche con le sue forze migliori, si oppone allo spirito della giovinezza. La disgregazione, dunque, l'incertezza è propria di quest'epoca. Niente è su di una base solida e su di una risoluta fede in se stessi; si vive per il domani, perché il dopodomani è incerto. Tutto è liscio e pericoloso sul nostro cammino; e intanto il ghiaccio che ancora ci sostiene è diventato così sottile; noi tutti sentiamo il caldo, sinistro respiro del vento australe – dove noi camminiamo, ben presto non potrà camminare alcuno».[17] E in questa condizione l'uomo moderno, affer-

mava Nietzsche, «rappresenta, biologicamente, una *contraddizione dei valori*, egli sta seduto tra due sedie, dice nello stesso istante sì e no».[18] E di questa immagine dell'uomo moderno, Nietzsche vedeva la più vistosa incarnazione in Wagner, l'idolo una volta amato e poi ripudiato, per essere divenuto, agli occhi del discepolo deluso, «il Cagliostro della modernità».[19]

Nietzsche disprezzava la modernità trionfante dell'Europa imperiale e industriale, la società delle masse, la fede nel progresso, il liberalismo, la democrazia, l'umanitarismo, l'egualitarismo in tutte le sue versioni antiche e moderne, dal cristianesimo al socialismo. Ma, a differenza del pessimismo storico, non considerava la decadenza il destino finale dell'uomo moderno. Al contrario, egli riteneva che la caduta nel più totale nichilismo fosse la condizione indispensabile per la rigenerazione dell'uomo europeo: «Ogni grande crescita comporta anche un enorme *sbilanciamento* e *deperimento*: il dolore, i sintomi di decadenza *fanno parte* delle epoche di enorme avanzamento; ogni fruttuoso e potente movimento dell'umanità ha *creato* contemporaneamente *anche* un movimento nichilistico. In determinate circostanze sarebbe segno di crescita incisiva ed essenzialissima, di passaggio a nuove condizioni di esistenza, il fatto che venisse al mondo la forma *estrema* di pessimismo, il vero e proprio *nichilismo*». Dato «il carattere *ambiguo* del nostro mondo moderno – gli stessi sintomi potrebbero significare *decadenza* e *forza*».[20]

Nel 1881 Nietzsche aveva annunciato la «morte di Dio»: «In realtà, noi filosofi e "spiriti liberi" alla notizia che il vecchio Dio è morto ci sentiamo come illuminati dai raggi di una nuova aurora; il nostro cuore ne straripa di riconoscenza e di presentimento, d'attesa». La fede nel Dio cristiano era «divenuta inaccettabile per l'uomo moderno». Il mondo che era stato costruito su tale fede, dopo venti secoli cominciava già a cadere in rovina.

Noi europei ci troviamo di fronte a un enorme mondo di macerie dove alcune case ancora si stagliano in alto, molte altre restano in piedi decrepite e sinistre, la maggior parte invece è già stesa al suolo, in modo alquanto pittoresco – dove esistettero rovine più belle? – così ammantate di alta e piccola erbaccia. La Chiesa è questa città al tramonto: vediamo la società religiosa del cristianesimo scossa fin nell'imo delle sue fondamenta, la fede in Dio è rovesciata, la fede nell'ideale ascetico-cri-

stiano combatte appunto ancora la sua ultima battaglia. Una tale opera a lungo costruita e ben fondata come il cristianesimo – fu l'ultimo edificio romano! – non poteva certamente essere distrutta in una sola volta: ogni genere di terremoto ha dovuto squassarla, ogni genere di spirito che trivella, scava, infracida ha qui dovuto prestare man forte.[21]

L'abbattimento del vecchio mondo costruito sulla fede nel Dio cristiano era però soltanto all'inizio, perché ancora resistevano i valori che sul cristianesimo erano fondati e che per quasi venti secoli avevano impregnato la cultura e la morale della civiltà europea. Nietzsche prevedeva perciò che una «lunga, copiosa serie di demolizioni, distruzioni, decadimenti, capovolgimenti ci sta ora dinanzi».[22] «Si avvicina l'epoca nella quale si combatterà per il dominio della terra e quella lotta sarà combattuta in nome di teorie filosofiche fondamentali.»[23] Di questa nuova era catastrofica, Nietzsche si era autoproclamato il maestro, il veggente e il profeta. Attraverso la figura di Zarathustra, l'antico religioso persiano da lui scelto quale profeta del superuomo, e con lo spirito escatologico del Giovanni dell'*Apocalisse* biblica, il filosofo poeta aveva iniziato la sua apocalisse della modernità, cioè la rivelazione del suo destino catastrofico, accettando la «mostruosa logica dell'orrore, per essere il profeta di un offuscamento e di una eclisse di sole, di cui probabilmente non si era mai ancora visto sulla terra l'eguale».[24]

L'apocalisse della modernità, come Nietzsche la descrisse nei quindici anni di predicazione attraverso le sue opere, prima di essere azzittito dalla follia, era il conflitto finale e risolutivo fra l'uomo cristiano e l'uomo moderno, necessario ad aprire la via all'avvento del superuomo: un simbolo antropologico e mitico, che rappresentava la totale adesione dell'uomo alla vita in tutte le sue manifestazioni naturali del piacere e del dolore, con l'entusiasmo pagano dei seguaci di Dioniso. Il superuomo era immaginato da Nietzsche come un nuovo tipo umano completamente liberato da ogni fede metafisica, unicamente posseduto dalla volontà di potenza, proteso alla perpetua espansione della propria vitalità in un'esistenza vissuta al di là del bene e del male.

Il problema che pongo qui non è che cosa debba subentrare all'umanità nella successione degli esseri; ma quale tipo di uomo si debba allevare, *si debba* volere, *come tipo di valore superiore, più degno di vivere, più sicuro del futuro.*

Questo tipo di valore superiore è già esistito abbastanza spesso; ma come un caso fortuito, come un'eccezione – mai come voluto. *Piuttosto, proprio esso è stato temuto più di tutti, è stato finora quasi* ciò che è da temere: *e a partire dalla paura si è voluto, allevato,* raggiunto *il tipo contrario: l'animale domestico, l'animale da gregge, l'animale dei* diritti uguali, *il* debole *animale uomo* – il «cristiano».[25]

La creazione di questo nuovo tipo umano sarebbe avvenuta soltanto dopo grandi lotte contro tutto ciò che impediva la liberazione dell'uomo dall'asservimento al cristianesimo e a ogni metafisica, contro il nichilismo della modernità, per restituire all'uomo il senso pieno della vita, nella gioiosa fedeltà alla terra, senza illusione di una salvezza ultraterrena, ottenuta rinnegando la vita, come predicava il cristianesimo. L'«uomo europeo futuro», nell'epoca del nichilismo, era visto da Nietzsche come «il più intelligente animale in schiavitù, molto laborioso, in fondo molto modesto, curioso all'eccesso, molteplice, viziato, di volontà debole – un caos cosmopolita di passione e di intelligenza». Per uscire dal caos non vi era altra scelta che quella «di perire o di *affermarsi*. Una razza dominatrice può sorgere solo da inizi violenti e terribili. Problema: dove sono i *barbari* del XX secolo? Evidentemente si mostreranno e si consolideranno solo dopo immense crisi sociali – saranno gli elementi capaci della *massima durezza verso se stessi*, che potranno garantire la *volontà più duratura*».[26]

Con l'avvento del nichilismo, si sarebbe compiuta la fase finale della decadenza, durante la quale, tuttavia, una rigenerazione sarebbe stata possibile per preparare l'avvento del superuomo, attraverso una «trasvalutazione di tutti i valori», cioè l'affossamento dei valori cristiani e l'affermazione di «valori aristocratici», incarnati in «spiriti fortificati da guerre e vittorie, per i quali la conquista, l'avventura, il pericolo, il dolore sono diventati addirittura un bisogno ... Ma in qualche tempo, in un'età più forte di questo marcido, dubitoso presente, dovrà pur giungere a noi l'uomo *redentore*, l'uomo del grande amore e disprezzo, lo spirito creatore» che recherà «la *redenzione* di questa realtà: la sua redenzione dalla maledizione che ha posto su di essa l'ideale esistito sino a oggi». Dalla «volontà del nulla, dal nichilismo ... questo anticristo e antinichilista, questo vincitore di Dio e del nulla – *dovrà un giorno venire ...* ».[27]

Nella sua visione apocalittica della modernità, come epoca di catastrofi, un ruolo fondamentale avevano per Nietzsche la guerra e la figura del guerriero, sia in senso metaforico sia in senso reale, anche se la difficoltà di scindere i due aspetti rende ambiguo il significato del suo pensiero, specialmente nella descrizione che egli fa dell'uomo nuovo come un «barbaro del XX secolo», conferendo allo stesso concetto di barbarie un'irrisolta ambiguità di significato. Da tale ambiguità, tuttavia, emerge chiara e netta la ferocia della «logica dell'orrore»: il giovane professore di filologia ritiratosi dall'insegnamento per le cattive condizioni di salute, sempre sofferente nel fisico e nella mente, ma tranquillo, riservato, modesto, morigerato, ascetico nell'aspetto, tale da apparire a qualcuno quasi simile a un santo, esaltava la guerra come scatenamento orgiastico della vitalità umana nei suoi istinti, sentimenti e passioni più naturali e violenti. «L'egoismo selvaggio, l'odio tra i popoli, il *bellum omnium contra omnes* è necessario come il mare e le tempeste per determinare primavera, estate e autunno del sentimento di umanità.»[28] A sfavore della guerra Nietzsche adduceva, nel 1876, soltanto l'osservazione che «essa rende stupido il vincitore e cattivo il vinto», ma ciò si volgeva anche in senso favorevole alla guerra perché, aggiungeva il filosofo, «essa imbarbarisce con entrambi i suddetti effetti, rendendoli così più naturali; essa rappresenta per la civiltà il letargo o l'inverno; l'uomo ne esce più forte, per il bene e per il male».[29] Echeggiando l'opinione largamente diffusa sulla funzione rigeneratrice della guerra Nietzsche la giudicava «indispensabile».

È vana fantasticheria e utopia di anime belle aspettarsi dall'umanità ancora molto (o addirittura: solo allora veramente molto), quando essa avrà disimparato a far guerre. Per ora non conosciamo altri mezzi, mediante i quali si possano comunicare a popoli che vanno infiacchendosi quella rude energia del campo di battaglia, quel profondo odio impersonale, quel sangue freddo omicida con buona coscienza, quell'ardore generale nella distruzione organizzata del nemico, quella superba indifferenza verso le grandi perdite, verso l'esistenza propria e quelle delle persone care, e quel cupo, sotterraneo scotimento dell'anima, in modo altrettanto forte e sicuro di come fa ogni grande guerra: dai torrenti e dai fiumi che qui prorompono e che certo travolgono con sé pietre e immondizie di ogni genere e rovinano i campi di colture delicate, vengono poi mossi con nuova forza, in circostanze favorevoli, i mecca-

nismi nelle officine dello spirito. La civiltà non può fare assolutamente a meno delle passioni, dei vizi e delle malvagità. Quando i Romani, fatto l'impero, si stancarono alquanto delle guerre, cercarono di procurarsi nuova forza con le cacce, i combattimenti dei gladiatori e le persecuzioni di cristiani. Gli Inglesi di oggi, che nel complesso sembra abbiano anch'essi rinunciato alla guerra, si appigliano a un altro mezzo per rigenerare quelle forze che sfuggono: quelle pericolose esplorazioni, traversate e ascensioni intraprese, come si dice, a scopi scientifici, ma in verità per riportare a casa, da avventure e pericoli di ogni genere, un sovrappiù di forza. Si riusciranno a trovare ancora molte specie di simili surrogati della guerra, ma attraverso di essi si comprenderà forse sempre più che una tale umanità supercolta e quindi necessariamente fiacca, come quella degli Europei di oggi, ha bisogno non solo di guerra, ma addirittura delle guerre più grandi e terribili – ossia di temporanee ricadute nella barbarie – per non perdere, nei mezzi della civiltà, la sua civiltà e la sua stessa esistenza.[30]

L'idea della guerra rigeneratrice pervadeva tutto il pensiero apocalittico di Nietzsche. Nel 1878 egli ribadiva che la guerra era un rimedio necessario per i popoli «che diventano fiacchi e miserabili ... nel caso, cioè, che essi vogliano a ogni costo continuare a vivere: giacché esiste per la tisi dei popoli anche una cura della brutalità».[31] La guerra era una condizione dionisiaca dell'esistenza, un'esigenza e una necessità della vita, perché vivere, affermava Nietzsche nel 1881, «vuol dire essere crudeli e spietati contro tutto ciò che sta diventando debole e vecchio in noi e non soltanto in noi».[32] Nel 1883, dando voce a Zarathustra, Nietzsche elevava un inno alla guerra: «Dovete amar la pace come mezzo di future guerre. E amare la pace breve più che la lunga ... Voi dite che la buona causa santifica anche la guerra? Io vi dico: la buona guerra santifica ogni causa. La guerra e il coraggio han fatto più cose grandi che l'amor del prossimo».[33] E ancora, nel 1887, ribadiva che la guerra «educa alla libertà» perché la libertà è la «volontà di essere autoresponsabili ... Divenire indifferenti agli stenti, alle avversità, alla privazione, persino alla vita. Essere pronti a sacrificare degli esseri umani alla propria causa, senza escludere noi stessi. Libertà significa che gli istinti virili, gli istinti che gioiscono della guerra e della vittoria, hanno la signoria su altri istinti, per esempio quello della "felicità". L'uomo *divenuto libero*, e tanto più lo *spirito* divenuto libe-

ro, calpesta la spregevole sorta di benessere di cui sognano i mercanti, i cristiani, le mucche, le femmine, gli inglesi e gli altri democratici. L'uomo libero è *guerriero*».[34]

Nietzsche associò la sua nuova «immagine dell'uomo» all'immagine del guerriero:[35] «Solo come combattenti» scriveva in una lettera del 19 novembre 1871 «oggi si ha il diritto di esistere, anzi come combattenti d'avanguardia per un futuro *saeculum*. Queste ore, infatti, ci rendono estranei allo spirito del tempo nostro; e poiché in qualche punto devono pur avere un'origine, credo che, in tali ore, noi abbiamo un oscuro presentimento di ciò che verrà».[36] Ma l'uomo guerriero immaginato da Nietzsche aveva una somiglianza solo apparente con l'uomo marziale in uniforme, vagheggiato dai fautori della rigenerazione nazionale attraverso la diffusione di un'educazione militarista dei giovani. Nei soldati e nei comandanti Nietzsche riscontrava «un contegno molto più elevato di quanto non sia quello dei lavoratori e dei datori di lavoro» e per questo sosteneva che, almeno per il momento, «ogni civiltà su basi militari si trova al di sopra di tutta la cosiddetta civiltà industriale», perché «quest'ultima, nella sua configurazione attuale, è in genere la più volgare forma di esistenza che si sia avuta fino a oggi».[37] Nel 1885, egli prevedeva che, nel XX secolo, lo Stato europeo «insegnerà le virtù virili, perché si vivrà in costante pericolo. Il "servizio militare obbligatorio" è già oggi il singolare contravveleno contro la mollezza delle idee democratiche: ciò sorge dalla lotta delle nazioni».[38] Ma l'uomo marziale degli Stati nazionali, essendo un tipo d'uomo allevato nel conformismo della disciplina militarista in funzione unicamente nazionalista, poco aveva in comune con il suo ideale dell'uomo guerriero. «Vedo molti soldati: potessi vedere molti guerrieri. "Uni-forme" chiamasi ciò che portano: potesse non essere uniforme ciò che nascondono al di sotto di essa!» Così parlò Zarathustra nel 1883.[39]

Nietzsche era antidemocratico, antisocialista, antiumanitario, ma si proclamava anche antistatalista, antinazionalista e antirazzista. Si sentiva un precursore dei «buoni europei», cioè spiriti liberi senza patria, e perciò rifiutava di sentirsi tedesco, «nel senso in cui oggi ricorre la parola "tedesco" nell'uso comune, per metterci dalla parte del nazionalismo e dell'odio di razza, per poter provare gioia della rogna al cuore e del sangue inquinato delle nazioni, a causa dei quali oggi, in Europa, popolo contro popo-

lo si guarnisce di frontiere e di sbarramenti come fossero quarantene ... Noi senza patria siamo per razza e provenienza troppo multiformi e ibridi, come "uomini moderni", e di conseguenza scarsamente tentati a prender parte a quella mendace autoammirazione e libidine razziale che si mette in mostra oggi in Germania, quasi fosse indice di sentimenti tedeschi, e che è doppiamente falsa e indecorosa nel popolo del "senso storico"».[40] Per Nietzsche, chi «odia o disprezza il sangue straniero non è ancora un individuo, bensì una specie di protoplasma umano».[41]

Nel 1876, sfumati da tempo i residui entusiasmi patriottici provati nella guerra del 1870, Nietzsche condannò il «nazionalismo artificiale» degli Stati europei, giudicandolo pericoloso «giacché è nella sua essenza uno stato d'emergenza e d'assedio, che è stato proclamato da pochi su molti, e ha bisogno di astuzia, menzogna e violenza per mantenersi in credito», mentre egli era convinto che il «commercio e l'industria, lo scambio dei libri e di lettere, la comunanza di tutta la cultura superiore, il rapido mutar di luogo e di paese, l'odierna vita nomade di tutti coloro che non posseggono terra – queste circostanze portano necessariamente alla distruzione delle nazioni, per lo meno di quelle europee; sicché da esse tutte, in seguito a continui incroci, dovrà nascere una razza mista, quella dell'uomo europeo».[42]

Come non considerava eterne le nazioni, Nietzsche non considerava eterni gli Stati: «I nostri Stati "eterni" sono qualcosa di innaturale. Quanto più possibile, nuove formazioni!» scriveva nel 1881.[43] A proposito poi delle guerre nazionali, dichiarava di non aver alcun interesse, perché quel che lo riguardava era solo l'Europa e l'uomo nuovo europeo: «Per tutti gli uomini vasti e profondi di questo secolo» scriveva nel 1885 «il vero e proprio lavoro totale della loro anima è stato quello di preparare questa nuova sintesi e anticipare sperimentalmente "l'Europeo" dell'avvenire».[44]

Per il profeta di una nuova aristocrazia di superuomini, spiriti liberi senza patria, l'uomo nuovo europeo era dunque un guerriero che combatteva non per lo Stato o per la nazione, ma nella grande guerra per la trasvalutazione di tutti i valori, per abbattere il cristianesimo e preparare l'avvento del superuomo. L'uomo guerriero così concepito era l'antidoto per l'uomo «animale domestico» di un'Europa decadente, democratica e umanitaria, come scriveva nel 1886: era «la belva feroce, la magnifica divagante *bionda bestia*, avida di preda e di vittoria». Questa belva era nel fondo delle «razze aristocratiche» del passato e

doveva essere risvegliata nell'uomo europeo per rigenerarlo: «Di tanto in tanto è necessario uno sfogo per questo fondo nascosto, la belva deve di nuovo balzar fuori, deve di nuovo rinselvarsi», per poter reagire contro la degenerazione provocata dalla «sovrabbondanza di esseri malriusciti, infermicci, estenuati, disfatti, da cui oggi l'Europa comincia a essere ammorbata ... l'immeschinirsi e il livellarsi dell'uomo europeo nasconde il *nostro* massimo pericolo, data la stanchezza che ci infonde questo spettacolo...».[45]

Negli ultimi anni di attività mentale la guerra e l'uomo guerriero furono sempre più associati da Nietzsche alla propria missione di veggente e di profeta che annunciava l'apocalisse della modernità. In uno dei frammenti scritti poco prima della follia, Nietzsche affermava: «Ciò che narro è la storia dei prossimi due secoli. Descrivo ciò che verrà, ciò che non potrà avvenire in modo diverso: *l'avvento del nichilismo* ... Tutta la nostra cultura europea già da lungo tempo si muove con la tortura della tensione che cresce di decennio in decennio, come se andasse verso una catastrofe: inquieta, violenta, precipitosa, come un fiume che vuole arrivare *alla fine*».[46] E il 14 aprile 1887, in una lettera, associava il suo nome a una immane catastrofe che avrebbe travolto l'Europa: «L'Europa odierna non suppone neppure vagamente intorno a che terribili risoluzioni si svolga la mia persona, a quale ruota io sia avvinto, e quale catastrofe, di cui so il nome, senza poterlo rivelare, si prepari con me».[47] E ancora, il 9 dicembre 1888, riferendosi all'ultima parte di *Così parlò Zarathustra*, scriveva: «Quando lo pubblicherò dopo alcuni decenni di crisi mondiali – intendo: GUERRE – sarà allora la sua vera ora».[48]

La mattina dell'8 gennaio 1889, assistito da due accompagnatori, Nietzsche, ormai in preda alla follia, giungeva in treno, da Torino, a Basilea per essere affidato alle cure degli specialisti. Era stato il vecchio Burckhardt, allarmato dalle ultime deliranti lettere del suo più giovane collega, che lo salutava come «mio grande maestro», ad avvertire i suoi famigliari.[49] La mente di Nietzsche aveva cessato di pensare. Pochi mesi prima, nell'ottobre 1888, in uno stato di massima esaltazione, ormai prossimo alla follia, aveva affidato l'ultima rivelazione dell'apocalisse della modernità a un'autobiografia intellettuale, *Ecce homo*, scritta di getto a Torino, che si concludeva con le parole: «Sono stato capito? Dioniso contro il Crocifisso...».

Conosco la mia sorte. Un giorno al mio nome andrà legato il ricordo di qualche cosa di terribile, d'una crisi quale mai si ebbe sulla terra, della più grave collisione di coscienze, d'un decreto promulgato contro *tutto ciò che finora era stato creduto, voluto e santificato. Io non sono un uomo, io sono dinamite ... terribile è la mia verità, perché finora la menzogna fu chiamata verità. Inversione di tutti i valori, questa la mia formula per un atto di suprema resipiscenza dell'umanità, atto che in me è diventato carne e genio. Il mio destino esige che io debba essere il primo uomo onesto, che io mi sappia opposto alle menzogne dei millenni ... Sono un lieto messaggero, quali non ne sono mai esistiti, conosco compiti di un'altezza di cui finora era mancata perfino l'idea; soltanto da me ricominciano nuove speranze. Nonostante tutto questo, sono necessariamente l'uomo del fato. Poiché se la verità scende in campo contro la bugia millenaria, avremo scuotimenti, terremoti, sommovimenti di monti e di vallate come mai non abbiamo nemmeno sognato. Il concetto di politica sarà allora completamente assorbito in una guerra di spiriti, e tutte le strutture e le potenze della vecchia società salteranno in aria, poiché tutte riposano sulla menzogna; vi saranno guerre quali il mondo non ha mai veduto. Solo a partire da me incomincia sulla terra la grande politica.*[50]

Il 14 aprile 1906, la città di San Francisco fu distrutta da un terremoto seguito da incendi. I morti furono cinquecento, mentre furono ventimila i morti del terremoto di Valparaiso in Cile nell'agosto dello stesso anno. La distruzione di San Francisco, nonostante il più modesto numero delle vittime, fece impressione perché, come scrisse un testimone oculare, Jack London, «mai nella storia una città imperiale era stata distrutta così completamente. San Francisco è stata cancellata. Cancellato il suo settore industriale, cancellato il settore sociale e residenziale ... San Francisco appare ora come il cratere di un vulcano».[51] Centinaia di migliaia di persone erano fuggite dalla regione in un esodo biblico di disperati che tutto avevano perso. Migliaia di milioni di dollari, fra industrie e beni immobili, erano stati ridotti in polvere o erano andati in fumo.

Il 28 dicembre 1908 un violento terremoto rase al suolo Messina e Reggio Calabria. Le vittime furono quasi centomila. Fra i primi soccorritori vi furono i marinai di una nave russa. Grande fu l'emozione in Europa. Ovunque la stampa riportò notizie e immagini della città

distrutta, narrando gli atti generosi di solidarietà e gli episodi di violenza che erano avvenuti fra le rovine. Un giovane pittore tedesco, Max Beckmann, annotava nel suo diario in quei giorni: «Leggo molto dai giornali sul terribile disastro di Messina. Il racconto di un medico – e in particolare la parte che riguarda alcuni prigionieri seminudi che sono stati liberati durante il tumulto, che aggrediscono altra gente e i loro beni – mi ha dato l'idea per un nuovo quadro».[52] Il quadro *Scene dal terremoto di Messina*, completato nel 1909, rappresentava un'umanità violenta: corpi di uomini nudi o seminudi, alcuni prostrati o morti, altri avvinghiati in violente colluttazioni, sullo sfondo di edifici in parte distrutti o in fiamme.[53] Beckmann era un appassionato lettore delle opere di Nietzsche: annotava e commentava i suoi pensieri, dialogando con il suo spirito dionisiaco, esaltando da artista la vita piena e assoluta con l'entusiasmo tragico che la poetica filosofia di Nietzsche aveva infuso nei giovani viventi nell'epoca bella della modernità trionfante, che in loro, come nel loro maestro e veggente, suscitava un profondo disgusto.

Nello stesso anno in cui Beckmann completava il quadro sul terremoto di Messina, un giovane artista austriaco, Alfred Kubin descriveva in un «romanzo fantastico», *L'altra parte*, scritto in pochi mesi durante il 1908, la distruzione dell'immaginaria città di Perla, con una scena conclusiva che sembrava evocare il terremoto di Messina. «Una distesa di rovine, enorme, sconfinata: mucchi di detriti, melma, mattoni spezzati, il gigantesco immondezzaio di una città. Tutto è ancora avvolto nella foschia bluastra del mattino. Solo i monti rocciosi, sullo sfondo, cominciano a dorarsi al raggio del sole che sorge.»[54] Perla era la capitale del Regno del Sogno, edificato in una remota regione orientale da un misterioso incantatore, Claus Patera, che nutriva «un'avversione eccezionalmente profonda per ogni tipo di progresso in genere». Il regno, di cui Patera era sovrano assoluto, viveva fuori del tempo, isolato da un muro di cinta difeso da poderose fortificazioni, con una sola porta severamente controllata, ed era «rifugio per tutti gli insoddisfatti della civiltà moderna».[55] I suoi abitanti incarnavano i vari tipi di degenerati descritti da Nordau: i mistici, i nevrastenici, gli esteti, i delinquenti, i pornografi. Il protagonista narrante, che viveva in Germania, era stato invitato da Patera a soggiornare nel suo regno. Dopo aver vissuto, come in un incubo, vicende allucinanti, macabre, grottesche, lussuriose e terrificanti di delitti, cataclismi, invasioni di mostruosi animali in

rivolta contro gli esseri umani, epidemie con caterve di morti, l'ospite di Patera assistette alla fine del Regno del Sogno, che sprofondava nella decadenza per la degenerazione dei costumi e per il diffondersi di una «malattia della materia inanimata», «la *disgregazione* che colpiva ogni cosa» internamente, provocandone l'annientamento.[56]

Un miliardario americano, che aveva inondato il regno di Patera col suo oro diventandone di fatto il padrone, guidò la popolazione alla rivolta contro Patera. «L'archivio, la posta, la banca bruciavano e illuminavano a giorno le strade» mentre dalle alture della città «fluiva lentamente come un torrente di lava, una massa di sporcizia, di rifiuti, di sangue coagulato, di interiora, di cadaveri e di carogne», in cui arrancavano «gli ultimi abitanti del Sogno», ammucchiandosi nella grande piazza simile «a una cloaca gigantesca in cui si spendevano le ultime forze per strangolarsi e mordersi a vicenda fino all'ultimo sangue ... Braccia e gambe contorte, dita aperte, rigide, e pugni serrati, ventri gonfi di animali, crani di cavalli con la lingua tumefatta e bluastra protesa fra i lunghi denti gialli, così si faceva avanti, inarrestabile, la falange dello sfacelo. Crudi bagliori illuminavano quest'apoteosi di Patera.»[57]

Cominciò allora sotto di me, nella massa di nubi increspate, un frastuono cupo, un rimbombare di tuoni, come se si avvicinassero invisibili i cavalieri dell'Apocalisse, un boato che gonfiò a dismisura, s'infranse contro le pareti dei monti, echeggiò raddoppiato e triplicato, si attenuò per poi risalire a una intensità mostruosa, si divise, rintronò giù da tutte le alte valli e sopra tutti i valichi, come se non volesse mai finire, e durò, durò a lungo, finche svanì lentamente.

Questo fu il crollo del Regno del Sogno.[58]

Il visitatore assistette infine alla scomparsa di Patera, morto dopo una furiosa lotta cosmica contro l'americano. Vittorioso e borioso, vantandosi di aver posto fine al regno di Patera, l'americano accolse le truppe degli europei, comandati da un russo, che giunsero nella città distrutta, i cui ruderi sprofondavano lentamente. Il visitatore narrante fece ritorno in Germania. Durante il soggiorno in una casa di salute, ripensò continuamente «alla magia degli immani spettacoli» cui aveva assistito, mentre viveva nella noia e nell'inerzia, aggrappato al pensiero della morte «con tutto il fervore di cui ero ancora capace. L'amavo in un'estasi, come se fosse stata una donna, ero perso in lei ... Pensa-

vo alla mia morte come a una gioia grandissima, celeste, come all'inizio di una eterna notte nuziale». Poi, quando osò uscire dall'ospedale, scoprì che la sua dea «regnava solo a metà. Divideva le cose più grandi e le cose più piccole con un antagonista, che voleva la vita». Nelle ultime parole del suo protagonista, Kubin rivelava l'essenza ambigua e conflittuale dell'esistenza umana.

Le forze di attrazione e di repulsione, i poli della terra con le loro correnti, l'alternarsi delle stagioni, il giorno e la notte, il bianco e il nero, non sono che l'espressione di una lotta.

Il vero inferno consiste nel fatto che questo doppio gioco contraddittorio si prolunga in noi. L'amore stesso ha il suo centro di gravità «inter faeces et urinas». *I momenti più alti possono soggiacere al ridicolo, allo scherno, all'ironia.*

Il Demiurgo è un ibrido.[59]

Anche Kubin era un appassionato lettore delle opere di Nietzsche.

Quasi un anno e mezzo dopo il terremoto di Messina, nel maggio 1910, funeste previsioni accompagnarono il passaggio della cometa di Halley. La divulgazione scientifica incrementò il panico alludendo all'eventualità che la coda della cometa, sfiorando il pianeta, potesse inondare la terra di gas venefici. La vendita di maschere antigas e di pillole anticometa schizzò alle stelle. Immagini di terrificanti distruzioni furono rese popolari attraverso riviste e cartoline. Negli Stati Uniti, chiese e luoghi di culto furono stipati da folle in preghiera. La rivista «Harper's Weekly» pubblicò un disegno intitolato *Aspettando la fine del mondo*. Il 18 maggio il «New York Times» riferì che «il terrore provocato dall'avvicinarsi della cometa di Halley si è impossessato di gran parte degli abitanti di Chicago». A New York la gente si inginocchiava e pregava per le strade.[60] Una cartolina illustrata tedesca rappresentava la fine del mondo, che sarebbe avvenuta il 18 maggio. A Londra, il comandante generale dell'Esercito della Salvezza predisse incendi e inondazioni. E il 6 maggio morì all'improvviso il re d'Inghilterra, Edoardo VII. La profetessa francese Madame de Thèbes annunciò piogge di fuoco, crolli finanziari, orribili sconvolgimenti, e l'umanità travolta nelle onde di un mare di sangue. A Roma, la cometa fu attesa con angoscia: «Dopo l'anno mille, l'umanità non aveva più provato l'angoscia dell'avvicinarsi di una pros-

sima data che doveva segnare il suo annientamento ... La fine dell'umanità era dunque questione di settimane, di giorni, di ore!».

Pochi erano coloro che sembrava non avessero ceduto alla paurosa previsione, ma con l'avvicinarsi della data prevista dagli astronomi, anche gli scettici finivano col subire il contagio dell'ambiente, ormai pervaso da questo ancestrale timore. Sebbene la vita di quella che oggi si suole chiamare «la Belle Époque» non presentasse aspetti e usanze diverse da quelle di ogni epoca, tuttavia il ricordo biblico della punizione divina di Sodoma e Gomorra agitava gli animi, facendo apparire la catastrofe temuta come la giusta punizione di una umanità corrotta e immeritevole di attendersi la bontà divina.[61]

In Russia, dopo l'umiliante sconfitta nella guerra contro il Giappone nel 1905 e la rivoluzione interna che ne era seguita, l'avvento della cometa mise in ebollizione le credenze apocalittiche radicate sia nella cultura colta sia in quella popolare. Aleksandr Blok, il maggiore fra i poeti simbolisti russi, dedicò alla cometa una poesia, che iniziava col verso: «Tu ci vai minacciando l'ultima ora / dalla turchina eternità, cometa!», e concludeva:

Incombi minacciosa sulla testa
bellezza d'una stella spaventevole!
Dietro la schiena spegniti stizzoso,
uniforme crepitio dell'elica!
Ma l'eroe non teme la catastrofe,
finché imperversano le sue chimere![62]

Anche se non credevano seriamente che la cometa fosse apportatrice di sciagure, gli apocalittici russi associavano i presagi dell'immaginazione alla convinzione che nella modernità stessa vi fosse un destino apocalittico, che questi presagi, come simboli, contribuivano a illustrare e a propagare. In quello stesso anno moriva Tolstoj. Uno dei suoi ultimi libri, *Guerra e rivoluzione*, pubblicato nel 1906, aveva come sottotitolo *La fine di un mondo*. E nel 1910 moriva in un manicomio l'artista Michail Vrubel', che in tenebrosi dipinti aveva evocato tormentate figure demoniache. In queste morti, Blok e i suoi amici apocalittici videro simbolicamente l'annuncio di una grande catastrofe: «Si poteva cominciare a sentire nell'aria odore di bruciato, di sangue, e di acciaio»

ricordava più tardi il poeta.[63] «Nella primavera del 1911 ... un giornale di Mosca pubblicava un articolo col titolo profetico *L'approssimarsi di una Grande Guerra* ... L'estate era tanto afosa che l'erba si essiccò e morì, mentre a Londra esplose un grande sciopero delle ferrovie, e in autunno fu assassinato a Kiev Stolypin», il primo ministro russo.[64]
Anche gli apocalittici russi erano appassionati lettori di Nietzsche.

I più nefasti presagi di sciagura e di catastrofe, al passaggio della cometa, furono immaginati da un giovane poeta tedesco, Georg Heym.[65] Nei primi versi di una poesia dedicata alla cometa appaiono uomini «che fanno ressa nelle strade / Scrutando in cielo il segno minaccioso / Delle comete dal naso di fuoco», mentre astrologi si affollano sui tetti con i loro cannocchiali e negromanti «sbucano dal suolo / Obliqui, esorcizzando i moti astrali». Si succedono, nei versi seguenti, lugubri immagini di infermi che si rivoltano gemendo nei letti, «altri con le bare van girando» e «grandi schiere di suicidi», che la notte danno la caccia alle «perdute vite». Tutto è travolto dalla dissoluzione, in un paesaggio senza vita, paralizzato da un'improvvisa immobilità.

Il tempo è morto e vuoto dei suoi venti,
Come mantello gocciolante d'acqua,
E tempeste s'avvolgono gementi
In spire eterne fra le nubi e l'acqua.

Ma impietriscono i mari. Dalle onde
Pendon le navi pigre e putrescenti,
Qua e là. Si son fermate le correnti,
E il cielo neanche un alito diffonde.

Gli alberi non conoscono stagioni,
Restano eternamente senza vita,
E sulle vie cadute in abbandono
Protendono legnose, lunghe dita.

Chi muore in uno sforzo ancor si drizza,
E una parola gli esce dalla bocca.
A un tratto non c'è più. Dov'è la vita?
E gli occhi sono come vetri rotti.[66]

Heym descrive in un'altra poesia l'apparizione di «stelle di fuoco» con «lunghi colli»: le finestre sbattono impazzite, antiche mura «senza denti» spalancano le loro porte come fauci, nelle quali precipitano i ponti, e mentre «fuori c'è, ad attendere, la Morte», la gente corre «girando alla cieca con le armi in mano»: «Rosse e morte le piazze. / E lune enormi / Con gambe ossute salgono oltre i tetti, / Illuminando ai malati che dormono / Le fronti scialbe come lini freddi».[67] Nella poetica di Heym la vita è avvolta nell'orrore di un mondo in putrefazione: tenebre, sangue, malati, morti, vermi striscianti e ratti che si aggirano voraci su corpi in disfacimento, città caotiche di folla avvolte in torbidi vapori, giornate crudelmente afose, notti spettrali, mari sconvolti da uragani di fuoco, silenzio e profumo di morte, autunni moribondi, inverni senza luce e senza ore, scene di battaglia con mucchi di cadaveri, armi perdute, ruote senza raggi, affusti d'acciaio rovesciati, carcasse di cavalli che perdono le interiora «con le zampe stecchite nel mattino»,[68] esseri vaganti per sentieri intricati senza termine e senza meta. «Partimmo cinti al pari di giganti, / Ferrosonanti al pari di Golia. / Ed ora abbiamo topi e vermi erranti / Sulla carne per triste compagnia ... Cosa trovammo agli angoli del cielo? / Un vuoto nulla.»[69]

Con queste immagini, il giovane poeta esprimeva la sua infelicità di vivere nell'epoca bella della modernità trionfante, che a lui appariva un asfissiante periodo di stagnante monotonia. «La nostra malattia» scriveva nel 1911 «è una noia senza fine ... La nostra malattia è di vivere in una serra divenuta così opprimente, che non si può più sopportare l'esalazione della sua putredine ... La guerra è scomparsa dal mondo, e la pace eterna ne ha raccolto miseramente l'eredità.»[70] Disgustato della vita, della società e della politica della Germania imperiale, Heym agognava a compiere «qualcosa di insolito, fosse pure soltanto tagliare il filo al venditore di palloni. Mi piacerebbe vederlo imprecare. Perché non si assassinano il Kaiser e lo Zar? Perché non si fa una rivoluzione? La sete di azione è il contenuto dello stadio che io sto presentemente attraversando».[71]

È tutto sempre lo stesso, così noioso, noioso, noioso! Non succede nulla, nulla, nulla. Se almeno una volta accadesse qualcosa senza lasciare dietro di sé questo gusto insipido di banale uniformità ... Se almeno una volta accadesse qualcosa. Si costruissero di nuovo barricate. Sarei il primo a salirvi, con la pallottola nel cuore vorrei provare

Paul Nash, *Stiamo costruendo un nuovo mondo*, 1918. (*Londra, Imperial War Museum*)

Albin Egger-Lienz, *I senza nome*, 1914-16. (*Vienna, Heeresgeschichtliches Museum*)

Konstantin Juon, *Il nuovo pianeta*, 1921. (*Mosca, Galleria Tret'jakov*)

Taust, *Hitler e Dio*. (*Washington, Department of Defence*)

l'ebbrezza dell'entusiasmo. O se anche si cominciasse una guerra, sia pure ingiusta. Questa pace è muffita, unta e oleosa come una laccatura alla colla su vecchi mobili.[72]

Anche Heym era un appassionato lettore di Nietzsche. Nella disperazione in cui viveva, l'infelice poeta confidava che solo la dottrina di Nietzsche «dà alla nostra vita un nuovo senso: di essere frecce per il desiderio ardente del superuomo, di sviluppare tutto ciò che è grande e sublime in noi secondo le nostre migliori energie e così diventare i pioli nella scala verso il superuomo».[73]

Heym annegò il 16 gennaio 1912, mentre pattinava sul lago Havel, a Berlino. Aveva venticinque anni.

Non erano ancora svaniti il terrore e il panico suscitati dall'apparizione della cometa quando il 10 aprile 1912 il *Titanic* salpò dal porto di Southampton in Inghilterra diretto a New York, dove Henry Adams lo attendeva, impaziente di tornare a Parigi.

Una folla giubilante salutò il viaggio inaugurale della nave più grande e più veloce mai costruita dall'uomo, gigantesco palazzo galleggiante, concepito come un moderno albergo, meraviglia della tecnologia, con lussuosissimi piani alti per i passeggeri più facoltosi e molto modesti piani bassi per i passeggeri più umili, emigranti per lo più, di varie razze e nazioni. Alla nave era stato dato l'appellativo di «inaffondabile». Nella notte del 14 aprile il transatlantico navigava nell'Atlantico settentrionale. Il mare era calmo, ma la nebbia riduceva la visibilità. Nonostante ciò, le macchine funzionavano al massimo per battere ogni record di velocità nella traversata dell'oceano. Nella corsa contro il tempo, il capitano non fece attenzione ai messaggi telegrafici che lo mettevano in guardia contro i rischi della navigazione nelle gelide acque dell'Atlantico, dove vagavano montagne di ghiaccio alla deriva. Alle 23.40, a quattrocento miglia dall'isola di Terranova, un iceberg urtò contro il transatlantico e lo tagliò netto lungo la fiancata come un apriscatole. Il colosso galleggiante cominciò subito a inghiottire acqua attraverso lo squarcio e il capitano comprese che la nave sarebbe presto affondata. Furono lanciati segnali telegrafici per chiedere soccorso alle navi in zona. In dieci raccolsero i segnali, ma erano troppo distanti per prestare aiuto.

Intanto, sul *Titanic* cominciarono subito le operazioni per calare le

sedici scialuppe e imbarcare donne e bambini. Non tutti i passeggeri avrebbero potuto trovare posto. Nel panico, ci furono gesti di eroismo e gesti di egoismo. Nelle acque gelide molti naufraghi tentarono invano di salire a bordo delle scialuppe già affollate, furono respinti e affogarono. Alle 2.20 del 15 aprile, l'inaffondabile fu inghiottito dall'oceano con 1522 persone. I 705 naufraghi sopravvissuti furono raccolti dalla nave *Carpazia*, due ore dopo la scomparsa del *Titanic*.

Subito dopo il naufragio, lunghe inchieste e riflessioni giornalistiche, poesie, canti, discorsi politici, prediche e sermoni costruirono e diffusero miti e leggende per esaltare l'eroico comportamento degli ufficiali e dei passeggeri di prima classe, che erano morti cantando dopo aver aiutato donne e bambini a salvarsi, e furono anche decantate le virtù morali della razza anglosassone, alla quale apparteneva la maggior parte dei passeggeri e dell'equipaggio.[74] Allo stesso modo fu esaltato dalla stampa il virile comportamento maschile proteso a salvare il sesso debole, confermando così la superiorità dell'uomo sulla donna nella gerarchia fra i sessi.[75] Altri miti e leggende furono diffusi, invece, per deprecare l'egoismo e la viltà dei passeggeri delle classi inferiori, appartenenti in massima parte a nazioni latine o orientali. Alcuni protestanti americani, per esempio, contrapposero le virtù eroiche dimostrate dai passeggeri americani e inglesi, educati dal protestantesimo a salvare gli altri, all'egoismo e alla viltà dei passeggeri provenienti dai paesi latini o orientali, che invece avrebbero cercato di salvare se stessi, travestendosi da donna o gettandosi sulle scialuppe.[76] Un giornale luterano, in un articolo intitolato *Le due civiltà,* mise a confronto il comportamento dell'equipaggio britannico del *Titanic* con l'equipaggio francese del transatlantico *Bourgogne*, naufragato il 4 luglio 1898 dopo una collisione con una nave inglese. Perfetta era stata la disciplina degli ufficiali del *Titanic* nel garantire la salvezza a donne e bambini, lasciandosi poi inghiottire dal mare; invece, nel caso del transatlantico francese, vi era stata una totale mancanza di disciplina e di rispetto per le leggi del mare: fra le 164 persone sopravvissute delle 714 imbarcate, 105 erano ufficiali e membri dell'equipaggio, e soltanto una donna fu salvata. «È evidente» commentava il giornale luterano «che la civiltà anglosassone, sotto l'influenza del cristianesimo protestante, ha sviluppato una fibra morale diversa da quella della civiltà latina.»[77] Altri commentatori della sciagura, credenti e non credenti, animati da spirito più aperto e caritatevole, invitarono a meditare piuttosto sulla «de-

mocrazia della morte», che aveva associato in un tragico destino comune uomini e donne di razza, religione e condizioni sociali diverse.[78] Con i poveri emigranti perirono, infatti, grandi magnati della finanza, del commercio e dell'industria come John Astor e Benjamin Guggenheim. Annegò anche William T. Stead: dopo aver collaborato alle operazioni di salvataggio di donne e bambini, si mise a leggere seduto su un divano in attesa di essere inghiottito dalle acque.

Al di sopra delle polemiche e delle inchieste sui motivi tecnici del naufragio, si levò un coro di geremiadi che piangevano i morti del *Titanic* come vittime sacrificate a una modernità perversa, destinata alla catastrofe per colpa della sua avidità, arroganza, presunzione e ambizione. L'affondamento del *Titanic* era il simbolo tragico del fallimento di una civiltà dominata dal materialismo, votata esclusivamente ad accumulare ricchezze, primati, conquiste, dominio, del tutto indifferente alle vite umane che venivano sacrificate. Cristiani e cattolici videro nel disastro del *Titanic* un ammonimento divino contro la modernità, il culto del progresso tecnologico, la credenza nell'onnipotenza della scienza. Le vittime del naufragio erano state immolate a Mammona, alla frenesia della Velocità, all'arroganza del Progresso, alla lussuria del Consumismo.[79] Per socialisti e riformisti anticapitalisti, la nave inaffondabile, il lussuoso transatlantico, con le sue inflessibili gerarchie sociali e il gran numero di vittime fra i passeggeri meno abbienti, era una metafora del capitalismo, regime di disuguaglianze e d'ingiustizie destinato egualmente a naufragare e affondare, colpito a morte dalla rivoluzione proletaria.[80]

Per molti altri, credenti e non credenti, l'affondamento dell'Inaffondabile, il colosso galleggiante meraviglia della tecnologia annientato da un iceberg, era un ammonimento sui rischi della modernità, forse un cupo preannuncio del fato, un avvertimento sulla prossima fine della civiltà moderna, per quanto progredita, ricca, colta, prospera e potente essa fosse.

Un esperto uomo di mare polacco, divenuto grande romanziere in inglese, Joseph Conrad, deprecò l'esuberante facilità della stampa nel distribuire patenti di eroismo agli uomini affogati col *Titanic*: «Non sono un sentimentale; perciò per me non è una grande consolazione veder conferire a tutta quella gente il diploma di "eroi" dai giornali popolari. Non è affatto una consolazione. Nei pericoli, nei peggiori perico-

li, la maggioranza della gente, anche della gente comune, si comporta decorosamente. È un fatto di cui sembra che soltanto i giornali non siano al corrente. Da ciò il loro entusiasmo, immagino». Conrad conosceva per esperienza personale la durezza del lavoro in mare e le tragedie deí naufraghi anonimi, e però negava che vi fosse alcunché di eroico nel naufragio di un colossale, lussuoso albergo navigante, costruito per ricchi viaggiatori. Il naufragio del *Titanic* non era «né dramma né melodramma né tragedia, bensì la denuncia di un'arrogante follia. Non c'è eroismo nell'annegarsi del tutto contro la propria volontà, in un grosso cassone di lamiera, sfondato, impotente, nel quale vi eravate comprati un biglietto di viaggio, più di quanto ve ne sia nel morire di una colica causata dal salmone avariato della scatoletta acquistata dal vostro droghiere».[81]

Con diverso spirito del romanziere, dalla sciagura del *Titanic* Beckmann trasse ispirazione per dipingere con intenso vigore una grande tela, completata nel 1913, dove appaiono, in acque ribollenti e schiumose, con il *Titanic* e l'iceberg perforatore sullo sfondo, scialuppe sovraccariche di naufraghi, mentre altri, in acqua, lottano fra loro tentando di aggrapparvisi, alcuni afferrati per sostenerli, altri respinti a colpi di remo. Come nel dipinto sul terremoto di Messina, in quello sul naufragio del *Titanic* Beckmann volle evocare la condizione tragica dell'esistenza umana nell'epoca della modernità trionfante, un monito profetico sulla sua fragilità, sempre esposta a un'incombente catastrofe.[82]

Alle geremiadi contro la modernità fu opportunamente replicato che senza il telegrafo e altre macchine moderne, il numero delle vittime del naufragio sarebbe stato maggiore, forse tutti i passeggeri sarebbero periti nell'oscurità della notte, inghiottiti dalle acque gelide, come era accaduto per millenni a tante navi naufragate per disastri naturali, senza alcuna possibilità di soccorso. Grazie al telegrafo senza fili e alla velocità consentita dalle macchine moderne, il *Carpazia* poté giungere in tempo per recuperare settecento naufraghi. Grazie al telegrafo senza fili la notizia del naufragio del *Titanic* fu subito conosciuta in tutto il mondo, che fu così «quasi un testimone dell'agonia della grande nave», come scrisse il «London Times» il 16 aprile. L'emozione ecumenica suscitata dal naufragio valse ad accelerare l'adozione di regole internazionali per rendere la navigazione più sicura.[83] Queste obiezioni, tuttavia, non avevano abbastanza forza persuasiva per fugare com-

pletamente il sentimento angosciante suscitato dalla rivelazione della fragilità della civiltà moderna, che il terremoto di Messina e il naufragio del *Titanic* diffusero nel mondo occidentale, tanto da diventare, nel secondo caso, una permanente metafora di tale fragilità, saldamente radicata nella memoria collettiva del Novecento.[84]

«Le conquiste e il trionfo della nostra civiltà, garantita come sicura e perfetta, i nostri più grandi successi, affondano al minimo tocco, e ci fanno annegare, mentre la natura si fa beffe della nostra follia.» Così commentò il naufragio del *Titanic* Henry Adams.[85] In quello stesso mese, lo storico americano ebbe un attacco di cuore e rimase per qualche tempo gravemente ammalato.

Nell'estate del 1914, quando iniziò la Grande Guerra, Adams era in Francia; riuscì a riparare in Inghilterra, ma non ne vide la fine perché morì a Washington il 27 marzo 1918. La morte gli giunse nel sonno. Un mese prima, il 19 febbraio, aveva scritto a un amico a proposito del «nuovo universo di bipedi alati», alludendo agli aeroplani: «Son solo vent'anni dacché il mio amico Langley conversava con me su tutte queste cose come sogni dell'avvenire, e noi oggi quasi imploreremmo il cielo che fossero rimasti sogni del passato. Mi trovo in una nuova società e un nuovo mondo che è di gran lunga più selvaggio e più folle di quello vecchio, eppure mi sembra di farne parte e perfino, quasi, di avervi parte. Almanacco su ciò che sta per accadere con la stessa alacrità con cui lo facevo al tuo tavolo cinquant'anni fa».[86]

Nella sua autobiografia, destinata a essere pubblicata dopo la morte, Henry Adams cita Nietzsche una sola volta, di sfuggita e senza commento. Eppure, negli anni in cui l'americano compiva i suoi viaggi in Europa, la fama del filosofo impazzito, morto il 25 agosto 1900, dilagava già in tutto il continente, dalla Francia alla Russia, dalla Norvegia alla Spagna, dalla Gran Bretagna all'Italia.

Nietzsche era stato un solitario che aveva vissuto in compagnia della sua solitudine. Lasciato l'insegnamento, aveva abitato in camere in affitto, mantenendosi con una pensione universitaria, vagando fra le Alpi svizzere e il Mediterraneo italiano, viandante accompagnato soltanto dalla sua ombra, finché era approdato a Torino. Pochissimi amici egli aveva eletto a discepoli. Aveva avuto difficoltà a trovare editori e aveva pagato di tasca propria la stampa dei suoi libri. Ma già durante gli anni della follia, le sue opere si erano diffuse e attorno alla sua

figura era sorto un mito e un culto, in Germania e in altri paesi europei.[87] Filosofi, artisti, poeti e politici di destra e di sinistra si infiammavano di entusiasmo al contatto con il suo pensiero. Pittori dipinsero ritratti e scultori scolpirono immagini di Nietzsche come un eroe tragico, un veggente con lo sguardo fisso sui bagliori sanguigni di una nuova aurora dopo la catastrofe, al di là del bene e del male, oltre la modernità, oltre l'uomo. Molti giovani europei videro in lui il profeta e la guida, che aveva rivelato il destino dell'uomo moderno, annunciando l'apocalisse della modernità, la catastrofe rigeneratrice, l'avvento dell'uomo nuovo.

Nell'estate del 1914 molti giovani volontari tedeschi andarono al fronte portando nello zaino le opere di Nietzsche. Una libreria di Londra affisse alla vetrina un cartello su cui era scritto che il conflitto iniziato il 2 agosto 1914 era «la guerra europea di Nietzsche».[88]

Capitolo settimo

LA DANZA SUL VULCANO

L'Europa era in pace dal 1870. Nell'epoca bella della modernità trionfante l'oro garantiva la moneta, non era necessario il passaporto per attraversare i confini degli Stati europei, erano frequenti gli scambi accademici di studenti e professori tra la Francia e la Germania, la Germania e la Gran Bretagna. Monarchi e imperatori, spesso imparentati, si scambiavano festose visite di Stato, e non erano escluse visite di teste coronate nella Francia repubblicana né visite di presidenti francesi nei regni e negli imperi d'Europa. «Se tento di trovare una formula comoda per definire quel tempo che precedette la Prima guerra mondiale, il tempo in cui son cresciuto, credo di essere il più conciso possibile dicendo: fu l'età d'oro della sicurezza ... Non si temevano ricadute barbariche come le guerre tra popoli europei, così come non si credeva più alle streghe e ai fantasmi; i nostri padri erano tenacemente compenetrati dalla fede nell'irresistibile forza conciliatrice della tolleranza. Lealmente credevano che i confini e le divergenze esistenti fra le nazioni o le confessioni religiose avrebbero finito per sciogliersi in un comune senso di umanità, concedendo così a tutti la pace e la sicurezza, i beni supremi.» Così scriveva nel 1941 nei suoi «ricordi di un europeo» lo scrittore austriaco Stefan Zweig. Quasi mezzo secolo prima, nel 1904, su una rivista italiana si leggeva: «La guerra va ormai considerata come il mostro virulento della civiltà umana ... la guerra è l'ultimo segno della degenerazione atavica, in contrasto evidente con lo spirito della civiltà odierna».[1]

Eppure, nell'età d'oro della sicurezza, i tamburi di guerra avevano cominciato a rullare nuovamente sul continente europeo.

La Francia sentiva ancora bruciante, nel suo orgoglio nazionale, la mutilazione dell'Alsazia-Lorena dopo la sconfitta del 1871. Nei momenti di crescente esaltazione nazionalista, i francesi meditavano la rivincita. E per ben due volte, nel 1906 e specialmente nel 1911, il paese fu sulla soglia di una nuova guerra con la Germania per imporre il suo protettorato sul Marocco, che l'imperatore tedesco cercava di contrastare con ostentata aggressività: il 1° luglio 1911 la cannoniera tedesca *Panther* fece la sua comparsa minacciosa nel porto di Agadir, sulla costa atlantica del Marocco. «Una nave da guerra tedesca è apparsa davanti ad Agadir. Tutti parlano di guerra tra Francia e Germania» annotava un ragazzo tedesco, Ernst Toller.

I nostri professori a scuola ci mettono confidenzialmente in guardia contro l'insegnante francese, venuto qui per scambio: i francesi, dicono, son tutti spie, più han l'aria da innocenti e più sono furbi, non lasciate che Monsieur *vi faccia delle domande, lui fa sapere a Parigi quante volte uno va al gabinetto.*

Noi ragazzi aspettiamo con ansia la guerra, i professori ci dicono che la pace è fatta per i poltroni e la guerra per i grand'uomini. Ci struggiamo dal desiderio di avventure: chissà, forse ci dispensano dagli ultimi anni di scuola e magari domani siamo in divisa, comincia la bella vita. Ma la pace non viene turbata, gli insegnanti sulla cattedra smettono la grinta guerriera, e non ci viene risparmiata neppure un'ora di scuola.[2]

La guerra europea, da tutti temuta e ritenuta imminente, fu allora evitata perché la Germania, minacciata dalla Gran Bretagna, al momento dovette cedere. Ma ciò non fece che rinfocolare le sue ambizioni di potenza e rafforzare la convinzione di essere accerchiata dalla Triplice Intesa fra la Francia, la Gran Bretagna e la Russia, stipulata dopo il 1904, alla quale si contrapponeva la più longeva Triplice Alleanza fra la Germania, l'Austria e l'Italia. Fu allora che Oswald Spengler concepì l'idea di scrivere la sua opera sul tramonto dell'Occidente, proponendosi di accompagnare con una grandiosa riflessione sulla filosofia della storia le agognate vittorie militari germaniche verso una nuova epoca di cesarismo, da lui profetizzata.[3]

Grandi erano le ambizioni imperiali della Germania di Guglielmo II, che aspirava a diventare una potenza mondiale rivendicando la superio-

rità della sua cultura, la prolificità della sua popolazione e la possanza della sua economia, che continuava a conquistare primati nell'industria, nella tecnica e nel commercio, superando la Gran Bretagna, la grande rivale imperiale, che a sua volta si opponeva fieramente alla pretesa germanica di contrastare il dominio britannico sui mari. Una guerra risolutiva per conquistare il rango di potenza mondiale e ampliare il territorio del proprio impero verso ovest e verso est era considerata una possibilità non remota dall'aristocrazia militare prussiana, impegnata ad approntare con scientifica meticolosità idonei piani strategici.[4] Forse in nessun'altra potenza del continente come in Germania una guerra europea era considerata inevitabile. E anche imminente.[5]

Intanto si accendevano fuochi nei Balcani, la polveriera d'Europa, dove era concentrata una miriade di potenziali esplosivi, accumulati dalle inconciliabili rivalità fra piccole e grandi potenze. Nel 1908, l'Austria decise di annettersi con prepotenza la Bosnia e l'Erzegovina, infiammando il nazionalismo slavo. La Serbia, protetta dalla Russia, ambiva a diventare una Grande Serbia per estendere su tutti i Balcani la sua egemonia, duramente contrastata in ciò dall'Austria, decisa a stroncare con una guerra le ambizioni serbe e l'irredentismo slavo, che minacciava di far saltare in aria la sua costruzione imperiale.

L'impero asburgico subiva la forte pressione delle molteplici nazionalità che lo componevano, ciascuna delle quali scalpitava per avere maggiore autonomia, se non indipendenza, e tutte insieme facevano scricchiolare le fondamenta di uno dei più antichi imperi d'Europa, aggiungendo un'altra minaccia di guerra, nell'epoca bella della modernità trionfante. A un conflitto risolutivo, per salvare l'impero dal pericolo della disgregazione, pensava costantemente il capo di stato maggiore austriaco, Conrad von Hötzendorf: «Il fato delle nazioni, dei popoli e delle dinastie si decide non ai tavoli delle conferenze diplomatiche, ma sul campo di battaglia» aveva detto al suo imperatore Francesco Giuseppe.[6] A seconda delle circostanze, il generalissimo proponeva di lanciare una guerra preventiva contro i tradizionali nemici dell'Austria: ora contro la Serbia, ora contro il Montenegro, ora contro la Russia. Nel 1908, in occasione del terremoto di Messina, il generalissimo aveva pensato anche di attaccare l'Italia; nel 1912 i suoi piani bellici si concentrarono sulla Serbia e sulla Russia.

Nel 1911 anche l'Italia volle ampliare il suo dominio coloniale: attaccò la Turchia e nell'ottobre 1912 occupò la Libia e le isole del Do-

decanneso. Subito, contro l'impero turco, vecchio malato d'Europa, si avventarono insieme la Serbia, il Montenegro, la Bulgaria e la Grecia ed ebbero rapida vittoria, ampliando i loro territori: dell'impero ottomano, in territorio europeo, rimaneva appena un brandello. Ma le rivalità fra i vincitori accesero un nuovo conflitto: nell'estate del 1913, ancora una volta, i Balcani divennero campo di battaglia: la Bulgaria attaccò la Grecia e la Serbia, provocando la discesa in guerra in loro aiuto della Romania e del Montenegro. La sconfitta della Bulgaria ingrandì la Serbia e fece crescere le sue ambizioni di diventare una Grande Serbia a spese dell'Austria.

«Durante la crisi attraversata per lunghe settimane dall'Europa, molti hanno pensato all'ipotesi di una guerra generale o, quanto meno, a una guerra generalizzata» scrisse alla fine del 1912 l'economista francese Paul Louis, per concludere, nella scia delle argomentazioni avanzate da Jean de Bloch, che un tale conflitto, soprattutto per ragioni economiche, era «quasi impossibile». E comunque, contro una simile eventualità, sarebbe insorto il proletariato europeo.[7] Tornando sull'argomento due anni dopo, il 16 maggio 1914, Louis ricordava che «le grandi potenze da quarantatré anni non hanno imbracciato le armi l'una contro le altre». In passato, «due crisi balcaniche così ampie come quelle del 1912 e del 1913 avrebbero provocato uno sconvolgimento universale. E non sembra che gli Stati di prima grandezza siano oggi più in contrasto che in passato: abbiamo assistito allo strano e prodigioso spettacolo della Germania, dell'Inghilterra e della Francia che univano i loro sforzi per ridurre al minimo il campo del conflitto orientale». Il fattore economico rimaneva il principale ostacolo per una guerra generalizzata, ribadiva l'economista, e concludeva: «Una conflagrazione continentale, dove fossero coinvolte sei o sette nazioni grandi e piccole, sarebbe la rovina per tutta l'umanità. Nessun popolo potrebbe sfuggire alle conseguenze della rovina degli altri popoli. È forse in nome della civiltà, e certamente anche per una concezione bene intesa della solidarietà economica, che in ogni recente crisi europea i governi che non erano direttamente in gioco hanno esercitato tutta la loro influenza per placare e trattenere gli avversari».[8]

Pochi, in verità, negli alti vertici militari, avevano accolto gli ammonimenti che Bloch aveva affidato ai suoi ponderosi sei volumi sulla guerra futura. Dopo la sua morte, nel 1901, Bloch fu dimenticato, ma qualcuno continuò a perorare la causa della pace cercando di mostrare, dati stati-

stici e conti economici alla mano, che la guerra, come strumento per risolvere tensioni e conflitti, era una «grande illusione»: così si intitolava un fortunato libro pubblicato nel 1910 dal giornalista liberale inglese Norman Angell.[9] Il giornalista riprese gli argomenti di Bloch per dimostrare l'inutilità di un conflitto armato, anche per il vincitore, ma neppure lui riuscì a dissuadere i governanti europei dal proseguire la corsa agli armamenti, dall'allestire navi da guerra, dal tessere segrete trame diplomatiche per irretire il nemico in una morsa mortale. Inoltre, gli argomenti economici addotti dal giornalista per dimostrare l'inutilità di una guerra irritavano quanti le attribuivano un valore etico, e si opponevano a chi tentava di svalutarla con calcoli da mercante che considera solo la convenienza economica. La massa degli uomini, scriveva nel 1910 un giovane filosofo italiano, Giovanni Amendola contestando le tesi di Angell, «mantiene intatta la virtù combattiva nella sua forma più comune: ed è grazie a questa folla semplice, incosciente, ma sana, che libri come quello di Norman Angell non serviranno a nulla, e che, grazie a Dio, gli uomini continueranno a scannarsi piuttosto che a incanaglirsi». I popoli non fanno la guerra solo per interessi economici, asseriva Amendola, perché «alla filosofia del tornaconto essi preferiscono ancora quella del rischio e della lotta». Il pacifismo di Angell immaginava di «ritrarre l'umanità dalla guerra, imprigionandola nell'economia», che avrebbe spinto «gli uomini, a frotte, in gregge, verso un casermone sociale che per molti, democratici o conservatori non importa, costituisce la meta storica da raggiungere». Amendola rifiutava il modello di uomo pacifico e razionale, intento soltanto a conseguire il benessere economico, che proponeva il pacifista Angell. Egli esaltava, invece, l'uomo marziale, l'«uomo di guerra», perché «le virtù di sacrificio, di fortezza, e d'audacia, che costituiscono il fondo del combattente ... fanno dell'uomo di guerra, con tutti i suoi eccessi e con tutte le sue brutalità, un tipo infinitamente superiore a quello dell'accorto sibarita che trova nel culto della pace la migliore espressione della sua concezione voluttuaria della vita». Per fortuna, concludeva Amendola, gli uomini non sembravano disposti a sacrificare la guerra «sugli altari di Mammona» e mostravano, continuando a farsi guerra, di preferire un più alto ideale di vita, non fondato esclusivamente sul calcolo dell'interesse economico. La guerra era insita nella natura umana. Era una manifestazione suprema della sua nobiltà e volontà di ascensione morale.[10]

Armate fino ai denti, e sempre più impegnate a escogitare armi più potenti e più micidiali, le potenze europee si sfidavano continuamente in prove di forza, che alcuni temevano potessero avere conseguenze catastrofiche per tutta l'Europa e per l'umanità. Ma proprio per la potenza e la quantità delle nuove armi, altri credevano che nessuno sarebbe stato tanto folle da gettare un fiammifero acceso in una polveriera che avrebbe fatto saltare l'intera civiltà europea all'inizio dell'ultimo secolo del secondo millennio.

Eppure, lo spettro della guerra era il nuovo incubo dell'Europa imperiale. Come notava un articolo apparso nel gennaio 1911 sulla rivista «La Lettura», il mensile del maggior quotidiano italiano, il «Corriere della Sera», il secolo nuovo procedeva «ardimentoso, tra una promessa e una conquista. La nostra speranza lo precede. La nostra gratitudine l'accompagna ... Ma nell'azzurro, sugli estremi orizzonti, dal mare, si leva di tratto in tratto una tragica ombra, che agghiaccia di orrore e di spavento ... È il fantasma della guerra. Appare e dispare ... Ieri, oggi, domani, sempre, dappertutto ... La follia allucinatoria è di ogni paese, in ogni popolo. È l'incubo notturno, la visione spettrale, il *quid obscurum*, che alla vecchia Europa fa torpida la digestione e torbidi i sogni».[11] Il costante incremento delle quote di bilancio destinante dagli Stati europei ad aumentare i loro armamenti, accresceva l'angoscia dell'incubo bellico. Con la fede nel progresso, continuava la rivista, «il Bene progredisce ma il Male si avanza ... Noi non vedremo la fine della febbre guerresca. Gli abissi non conoscono fondo. Questa irruzione tumultuosa di Marte nei bilanci europei non avrà colonne d'Ercole ... Una guerra nel XX secolo? ... Sarebbe il conflitto delle nazioni, la conflagrazione generale dei popoli: qualche cosa di non mai visto, di straordinario, di paradossale, di fantastico». E nessuna delle più lugubri immagini delle guerre passate, «rappresentazioni ampie e frementi, quadri di orrore e di terrore, visioni di una paurosa e sanguinosa realtà» sarebbe stata adeguata «a esprimere la vastità della minacciata avventura».

Immaginate: tutta l'Europa in fiamme, percorsa dai fuochi dell'artiglieria, oscurata dal fumo delle mitraglie, calpestata dai talloni di mille eserciti, assordata dai cannoni tuonanti da Pietroburgo a Berlino, da Glasgow a Messina. Un fronte di battaglia ondeggiante per migliaia di chilometri: dall'altopiano dei Valdaj sino alle prealpi Dinariche e ai

Balcani, dai monti di Harz fino ai Pirenei, da Stettino a Venezia. Due enormi flotte innumerevoli, di cui ogni squadra è formata dalla marina di tutto un paese. Dei corpi di esercito scaglionati come una vertebra umana attraverso tutto il continente: così numerosi che le armate napoleoniche diventano, al paragone, un manipolo breve di fantaccini: così smisurati che le falangi macedoni e le orde del califfo moresco – numerate, dopo la rotta di Roncisvalle, nella Chanson de Roland, *meravigliosamente – darebbero immagine e somiglianza di uno squadrone di cavalleria, caracollante nelle piccole esercitazioni di una piazza d'armi. Un mareggiare di baionette e di cannoni, di carriaggi e di salmerie, di cavalli e cavalieri. Un crepuscolo illuminato dai fuochi di un bivacco. Un'atmosfera di tuoni e di fulmini. E spettrali – in lontananza – le cupe e folli cavalcate dei fuggiaschi.*

Quali i vincitori? quali i vinti? Mistero velato. Incognita angosciosa. Difficoltà insormontabile. La guerra non è un sistema di logica. È l'esplosione d'innumerevoli energie eroiche e volontà infrangibili, il cui urto ha oscillazioni, deformazioni, composizioni, direzioni, correnti, risultati incalcolabili ... Nessuna previsione, come nessuna valutazione è possibile ... Ma è possibile valutare gli orrori, le rovine, le stragi, i danni irreparabili, le città incendiate, le migliaia di esistenze spezzate, i raccolti perduti per anni e anni come se sul pacifico lavoro umano si fosse scatenata tutta un'orda di manzoniani lanzichenecchi. Tale cataclisma, che noi soli – noi soli che vedemmo l'agonia di due città, Reggio e Messina, e ascoltammo il lamento angoscioso di centomila vittime – potremmo raffigurarci. Tale l'uragano devastatore, che l'alba stanca del 2000 illuminerebbe, sorgendo, le rovine di una civiltà e il cadavere di un mondo.[12]

Così la rivista immaginava una grande guerra nel continente europeo.

Dal 1911 le previsioni catastrofiche, associate all'immagine di una grande guerra, e non più a un generico cataclisma epocale, divennero più frequenti, alimentate dai reali eventi bellici che scandirono lo scorrere degli anni dal 1911 fino all'agosto 1914. E molti se ne compiacevano. «Avremo la guerra» affermava il 1° gennaio 1912 un editoriale della «Nouvelle Revue»: «Dopo quarant'anni di pace armata, possiamo finalmente scrivere questa frase senza far fremere di terrore o far insorgere per indignazione i lettori di una rivista francese.» L'aumento

del periodo di ferma obbligatoria da due a tre anni, approvato dal governo francese per reagire alle tensioni con la Germania sulla questione marocchina, era la manifestazione di «un immenso risveglio nazionale ... il segnale della leva in massa del coraggio risoluto a non tollerare più una umiliazione né a sopportare una brutalità».[13]

Una familiarità non sfavorevole con l'idea della guerra fra gli europei, grandi e piccoli, era incoraggiata dai racconti e dai romanzi che avevano per soggetto immaginari avvenimenti bellici. All'inizio del Novecento, la rivista inglese «National Review» osservava che il tema della guerra era il meno trattato dai romanzieri, nel senso che si occupavano molto più del «guerriero» che non della «guerra» come fenomeno in sé.[14] La situazione cambiò notevolmente nel decennio successivo. I romanzi narranti guerre immaginarie aumentarono da 64 nel periodo 1890-1900, a 160 nel periodo fra il 1900 e il 1914.[15] Le rivalità e le tensioni fra le grandi potenze infiammarono la fantasia degli autori, che adattarono gli scenari di guerra secondo le rivalità fra le potenze e il loro variare: fino alla Intesa cordiale fra la Francia e la Gran Bretagna nel 1904, le guerre immaginate dagli scrittori erano quasi sempre fra queste due nazioni; dopo il 1904, la guerra immaginata era fra la Francia e la Germania, fra la Germania e la Gran Bretagna, fra la Germania e la Russia, o fra tutte le grandi potenze europee schierate secondo le loro alleanze. Dall'ascesa al trono del focoso Guglielmo II, e specialmente dopo l'avvio del riarmo navale della Germania per contestare l'egemonia marittima della Gran Bretagna, i romanzi di guerra inglesi descrivevano principalmente un conflitto armato fra le due potenze e la minaccia di invasione dell'Inghilterra da parte tedesca.[16] Spesso i romanzi di guerra di autori francesi o inglesi erano subito tradotti in tedesco e viceversa.

L'eco delle rivalità fra le grandi potenze, con la costante minaccia di una guerra, si faceva sentire anche in fortunate opere, apparentemente per bambini, come la commedia di James M. Barrie, *Peter Pan. Il bambino che non voleva crescere*, messa in scena a Londra il 27 dicembre 1904. La guerra era l'attività principale della banda di Peter Pan nell'Isola che non c'è, contro il selvaggio Capitan Uncino, nel quale si è voluto vedere riflessa l'immagine dell'imperatore Guglielmo II, con i baffi rampanti e un braccio anchilosato.[17] Nella sua perenne guerra contro la banda di Peter, Uncino assapora spietato, nell'immaginazione, il piacere di uno sterminio: «Un olocausto di bambini, c'è qualco-

sa di grandioso in una simile idea». Peter, immobile su uno scoglio che sta per essere sommerso dalla marea che sale, col cuore che gli batte a tamburo, quasi fosse un ragazzo vero, esclama: «Morire sarà una grande avventura». Wendy, la bambina eletta a mamma dalla banda di Peter, ai bambini che stanno per morire con lei per volontà del perfido Uncino dà un fiero incitamento marziale da matrona britannica: «Queste sono le ultime parole. Cari ragazzi, sento di dovervi riferire un messaggio da parte delle vostre vere madri ed è questo: "Spero che i nostri figli moriranno come dei veri gentiluomini inglesi"». E i ragazzi che si accingono a morire, per azzittire lo sguaiato canto di vittoria di Uncino «tentano coraggiosamente di interrompere questo orrendo fiume di parole, intonando l'inno nazionale».[18]

Nel più lungo periodo di pace vissuto dall'Europa dalla fine delle guerre napoleoniche, il pubblico europeo si appassionava alla lettura di romanzi su immaginarie guerre future fra le nazioni, i continenti e persino i pianeti. Di per sé, i titoli di molti romanzi e novelle erano seducenti: *La grande guerra del 189...* (Londra 1892), *L'ultima grande guerra navale* (Londra 1892), *La guerra sottomarina* (Parigi 1892), *La grande guerra in Inghilterra nel 1897* (Londra 1894), *La guerra del XX secolo* (Parigi 1894), *Il terrore che avanza* (Sydney 1894), *L'invasione nera* (Parigi 1895), *La grande guerra anglo-americana del 1900* (Londra 1896), *L'invasione di New York* (New York 1897), *La guerra dei Venusiani* (Bristol 1898), *Come i tedeschi conquistarono Londra* (Londra 1900), *Il sacco di Londra e la grande guerra della Francia nel 1901* (Londra 1901), *La guerra mondiale: il sogno tedesco* (Berlino 1904), *Popoli d'Europa...! La guerra del futuro* (Berlino 1906), *La nostra ultima battaglia* (Vienna 1907), *Il mondo in pericolo nel 1910* (Londra 1907), *Berlino-Baghdad: l'impero tedesco mondiale nell'epoca della navigazione area 1910-1931* (Stoccarda 1907), *La guerra finale* (Berlino 1907), *La guerra infernale* (Parigi 1908), *Europa in fiamme: la futura guerra tedesca del 1909* (Lipsia 1908), *Il grande drago rosso* (Jacksonville, Florida 1909), *L'imminente conflitto delle nazioni, ovvero la guerra fra il Giappone e gli Stati Uniti* (Springfield, Illinois 1909), *La guerra mondiale nell'aria* (Lipsia 1909), *L'ombra della gloria: una storia della grande guerra 1910-11* (Londra 1910), *Il pericolo giallo* (Wiesbaden 1911), *Le torpediniere dell'aria: il grande racconto della guerra aerea fra la Francia e la Germania* (1912), *La*

macelleria dell'umanità (Lipsia 1912), *La fine della Francia nel 19??* (Lipsia 1912), *La fine della Prussia e lo smembramento della Germania* (Ginevra 1913), *Come bombarderemo Berlino* (Parigi 1913), *La guerra europea* (1914).

Molti scrittori rappresentavano ancora romanticamente la guerra futura combattuta con eroici assalti, eroiche vittorie, eroiche conquiste. Altri si avvalsero di una maggiore conoscenza delle moderne teorie strategiche, della tecnologia, delle nuove armi e probabilmente dell'opera di Bloch, per rendere più realistica la rappresentazione del conflitto, descrivendo le scene terrificanti di uno scontro armato fra grandi potenze nell'era dell'industria, della scienza e delle masse: combattimenti feroci per terra, per mare e per aria fra macchine gigantesche e mostruosamente armate; città incendiate e devastate da bombardamenti di aerei che scagliano getti infuocati su popolazioni inermi e impazzite per la paura; milioni di soldati che invadono e saccheggiano; attacchi sottomarini a navi che affondano con migliaia di passeggeri; signori della guerra con ambizioni all'impero del mondo; Stati invasi e smembrati, grandi capitali incendiate e rase al suolo, popoli asserviti come bestiame da razze diverse o da abitanti di altri pianeti. Gli incubi dell'Europa imperiale si riflettevano nella letteratura fantastica: le guerre future erano precedute, accompagnate e seguite da degenerazione morale e sconvolgimenti rivoluzionari, invasioni di popolazioni di colore, carneficine di massa, nuovi dispotismi e nuove schiavitù di dimensioni continentali e mondiali.

Al genere più realistico della polemologia fantastica apparteneva Herbert G. Wells, il più geniale, il più prolifico e il più popolare fra i visionari delle guerre future, descritte in romanzi come *La guerra dei mondi* (1898) e *La guerra nell'aria* (1908). In un libro di previsioni sul futuro, intitolato *Anticipations*, pubblicato nel 1902, esaminando le possibili influenze del progresso meccanico e scientifico sulla vita e sul pensiero, nella scia di Bloch, Wells aveva previsto che «la prossima guerra non avrà probabilmente alcuna somiglianza con il sistema antico. La rivoluzione in corso nei metodi strategici, che li trasformerà completamente, è caratterizzata soprattutto dall'aumento costante della portata e dell'efficacia delle armi da fuoco, fucili e cannoni ... Fra i popoli che hanno perfezionato l'arte della guerra, le antiche cariche di cavalleria saranno soppresse, e la lotta avverrà attraverso un vasto duello, combattuto su un lungo fronte, fra gruppi di abili tiratori continuamente sostituiti e rinfor-

zati ... Sarà sempre di più una mostruosa azione di forza fra due popoli, l'uno contro l'altro».[19] E nel romanzo *Il mondo liberato*, pubblicato nel 1914, alla vigilia della Grande Guerra, Wells immaginava un conflitto mondiale combattuto nel 1959 da enormi eserciti che utilizzavano tutto il terribile potenziale della scienza e della tecnologia: aerei, sottomarini, carri armati, armi chimiche e batteriologiche, e persino la bomba atomica: «Una sentinella era sul punto di dare l'allarme, quando la prima bomba esplose in una nuvola verde. Un grido altissimo, sbuffi di fumo ... Seguirono altre tre bombe. E, poi, un grande silenzio. I fuochi di bivacco erano estinti e tutto fu annientato, anche i miseri abitanti rimasti nella città, che furono immediatamente asfissiati nelle loro case. Ma queste sono disgrazie della guerra alle quali ci siamo abituati, considerando i risultati dei recenti progressi della scienza».[20]

Fra i titoli dei romanzi sulla guerra futura ve ne erano alcuni che utilizzavano espressioni tratte dalle profezie apocalittiche della Bibbia. Un romanzo di guerra inglese, attribuito a un generale dello stato maggiore, e subito tradotto in tedesco, aveva per titolo le parole divine inviate al re caldeo Baldassarre, e interpretate dal profeta Daniele: *Mené, Techel, Parsín.*[21]

«Hai lodato gli dei d'argento e d'oro, di bronzo e di ferro, di legno e di pietra, che non vedono, che non intendono, né comprendono, ma Dio, che tiene in mano il tuo respiro e da cui dipende il tuo destino, non hai glorificato. Perciò fu da lui inviata questa estremità di mano e fu tracciata questa scrittura. Questa è la scrittura che è stata tracciata Mené, Techel, Parsín. *Ed ecco la spiegazione delle parole:* Mené: *Dio ha misurato il tuo regno e vi ha posto fine.* Techel: *sei stato pesato sulla bilancia e il tuo peso si trova scarso.* Parsín: *il tuo regno è stato diviso e dato ai Medi e ai Persiani.»*

Allora Baldassarre ordinò che rivestissero Daniele di porpora con una collana d'oro al collo, e proclamassero ch'egli sarebbe stato terzo nel regno. Quella stessa notte il re caldeo Baldassarre fu assassinato, e Dario il Medo ricevette il regno all'età di sessantadue anni.[22]

Altri libri avevano nel titolo la parola *Armageddon.*[23] Così era denominata nell'*Apocalisse* di Giovanni la montagna di Megiddo, nei pressi di Gerusalemme, il luogo dove «gli spiriti demoniaci che operano

prodigi ... vanno a convocare i re del mondo intero per la battaglia del gran giorno di Dio onnipotente».

E si produssero folgori, boati e tuoni e ci fu un immane terremoto, quale mai fu visto da quando gli uomini sono sulla terra, tanto immane fu il terremoto. E la grande città fu spaccata in tre parti e le città delle nazioni crollarono.

Babilonia la grande fu chiamata davanti a Dio, per offrirle il calice del vino dello sdegno infuriato di Dio. E ogni isola fuggì e i monti non furono più trovati e la grandine grossa come un talento precipitò dal cielo sugli uomini, ma gli uomini bestemmiarono Dio per il flagello della grandine, perché molto grande ne è il flagello.[24]

Nell'epoca bella della modernità trionfante, ipotesi, previsioni e profezie di guerra divennero sempre più frequenti nella pubblicistica, nella letteratura, nelle arti figurative, contribuendo a creare un clima di ansiosa aspettazione apocalittica.

Ebbero ampia risonanza le conferenze sull'*Apocalisse* di Giovanni, tenute a Norimberga nel giugno 1908 dal filosofo austriaco Rudolf Steiner, eminente studioso di Goethe, aderente alla Società teosofica di Berlino, da cui poi si staccò per fondare, nel 1913, la Società antroposofica.[25] La Società teosofica, sorta a New York nel 1875 per iniziativa di una nobildonna russa, Helena Petrovna von Hahn, nota come Madame Blavatsky (il nome del primo marito), era una dottrina filosofico-religiosa che, mescolando spiritualismo orientale, misticismo cristiano, esoterismo, spiritismo e occultismo, spesso espressi in teorie esoteriche per iniziati, esaltava l'essenza spirituale dell'uomo, collocandolo al centro di uno spiritualismo cosmico. I teosofi volevano riconquistare questa essenza spirituale nella sua totalità, dopo che essa era stata degradata nel materialismo di varie epoche, fino alla civiltà moderna, la più materialista, il «nostro tempo, nel quale siamo discesi il più profondamente possibile nella materia».[26]

Steiner si sentiva investito della missione di ricondurre l'uomo moderno alla spiritualità mistica attraverso la sapienza orientale e il cristianesimo, liberandolo dalla prigione del materialismo e dei dogmi cristiani. Nella rielaborazione della teosofia, poi mutata in antroposofia, egli conferì un ruolo centrale alla figura di Cristo e al motivo esca-

tologico dell'*Apocalisse* di Giovanni, dalla quale aveva tratto la visione della storia umana scandita in sette epoche, a loro volta suddivise in periodi: la civiltà dell'uomo moderno corrispondeva al quinto periodo, appartenente all'epoca postatlantica perché successiva alla distruzione dell'antica Atlantide, durante la quale la civiltà era decaduta al più basso grado di umanità. «Noi viviamo nel tempo in cui l'uomo è schiavo delle condizioni esteriori, del suo ambiente ... La profonda discesa al di sotto della sfera dell'umano è avvenuta soltanto oggi. Nel nostro tempo lo spirito è diventato lo schiavo della materia.» Tutto lo spirito impiegato dall'uomo moderno per costruire la sua civiltà, tutte le forze spirituali necessarie «per progettare e costruire la macchina a vapore, per ideare la ferrovia, il telegrafo, il telefono» erano servite solo a creare una «civiltà esteriore»: «Immense forze di vita spirituale dovettero essere impiegate per escogitare e costruire questi mezzi di civiltà del tutto materiali».[27]

Oggi in verità – e tutto quanto io dico corrisponde totalmente alla rappresentazione dell'Apocalisse – siamo giunti a un punto dell'evoluzione umana nel quale, sotto un certo aspetto, l'umanità sta di fronte a una scelta. Abbiamo già mostrato come nella nostra epoca siano state usate poderose forze spirituali per provvedere alle più basse necessità. Abbiamo mostrato come il telefono, il telegrafo, le ferrovie, i bastimenti e altre cose che ancora verranno, abbiano assorbito, e assorbiranno, poderose forze spirituali che vengono quindi usate soltanto per puro soddisfacimento delle necessità umane inferiori. L'uomo dispone però soltanto di un certo quantitativo di forze spirituali. Consideriamo, per esempio, quanto segue: l'uomo ha usato un enorme quantitativo di forze spirituali per scoprire e costruire il telegrafo, le ferrovie, i bastimenti, i palloni e così via, per promuovere la civiltà esteriore. E così doveva essere. All'umanità sarebbe andata male se così non fosse stato. Ma l'uomo ha impiegato forze spirituali anche per molte altre cose. Pensiamo soltanto come l'uomo sia giunto a poco a poco a intessere anche tutti i rapporti sociali in una sottilissima rete di pensieri. Quali forze spirituali non sono necessarie per giungere a emettere un assegno in America e poterlo pagare in Giappone! In quell'attività sono fluite forze poderose dello spirito. Tali forze dovevano una volta scendere al di sotto della linea del piano fisico, quella che separa il regno spirituale dall'abisso. In realtà l'uomo è già disceso, in un

certo senso, nell'abisso, e chi studi il nostro tempo dal punto di vista della scienza dello spirito può vedere dai sintomi più comuni come il fenomeno progredisca di decennio in decennio, come sempre si arrivi a un certo punto nel quale, invero, l'individualità può ancora ritrovarsi. Se invece in quel punto l'individualità si abbandona, si lascia sprofondare, allora essa si perde, allora l'individualità non si salva per risalire ai mondi spirituali.[28]

La rigenerazione, ammoniva il teosofo, sarebbe stata un'esperienza lunga e travagliata, dovendo l'uomo moderno giungere prima alla fine del ciclo della sua civiltà, la quinta epoca: «L'antica Atlantide è stata inabissata dall'acqua del diluvio atlantico. E, attraverso ciò che noi chiamiamo la guerra di tutti contro tutti, attraverso terribili e devastatori aggrovigliamenti morali, troverà fine la nostra epoca ... questa grande epoca che va dal diluvio atlantico fino alla guerra di tutti contro tutti». Al compimento dell'ultima fase del ciclo della quinta epoca, affermava Steiner, «vediamo sopraggiungere questa spaventosa rovina della civiltà e vediamo scampare alla generale distruzione, dovuta all'egoismo, quel piccolo gruppo di uomini che avrà appreso ad accogliere in sé il principio spirituale».[29]

Dal manipolo di superstiti che avevano accolto in sé lo spirito, liberandosi dalla materia, sarebbe sorto un uomo nuovo: «L'uomo che verrà dopo la grande guerra di tutti contro tutti sarà formato del tutto diversamente da oggi ... Sulla fronte e su tutta la fisionomia dell'uomo sarà scritto se egli è buono o cattivo; l'uomo porterà l'intimo dell'anima, come fisionomia, nel suo aspetto esteriore. Sì, l'intero corpo diverrà un'immagine di ciò che vive nell'anima».[30] La profezia della rigenerazione non era una garanzia di sicura salvezza, concludeva Steiner, perché restava alla responsabilità dell'uomo moderno scegliere se decadere verso l'animalità o ascendere nuovamente alla spiritualità.

Le dottrine di Madame Blavatsky e di Steiner trovarono larga accoglienza in Russia dove raccolsero molti seguaci fra artisti, poeti e musicisti dell'avanguardia simbolista, in un periodo di fecondo rinnovamento della tradizione apocalittica russa di fronte alla sfida della modernità. La civiltà moderna cominciava a penetrare nelle arcaiche strutture della società e dell'impero zarista, violentemente scosso nel 1905 dalla sconfitta nella guerra col Giappone e dalla rivoluzione che ne era se-

guita.[31] Questi eventi sconvolgenti acuirono negli apocalittici russi il presentimento di un'imminente catastrofe. «Siamo stati testimoni del più grande momento di una resa dei conti storica, nel nome di una cultura nuova e sconosciuta che sarà creata da noi, ma anche noi spazzerà via. Ecco perché, con paura o presentimento, brindo alle rovine di palazzi belli e ai nuovi comandamenti di una nuova estetica. L'unico desiderio che un incallito sensuale come me può formulare è che la lotta che sta per arrivare non danneggi le amenità della vita e che la morte sia bella e splendente come la resurrezione.» Così il geniale maestro del balletto moderno Sergej Diaghilev commentò gli eventi rivoluzionari del 1905.[32]

La disfatta nella guerra con il Giappone parve confermare le profezie apocalittiche sull'avanzata del «panmongolismo» contro l'Europa, descritte nel 1900 da Solov'ëv nel *Racconto dell'Anticristo*. Il «pericolo giallo» divenne un'ossessione per uno dei più dotati poeti apocalittici dell'avanguardia russa, Boris Bugaev. Discepolo di Solov'ëv, nutrito di Nietzsche e di *Apocalisse* biblica, intimo amico del poeta simbolista e apocalittico Blok, nel 1901 il giovane Bugaev volle assumere il nome d'arte Andrej Belyj, Andrea il Bianco, unendo al nome del primo santo, al quale era attribuita l'introduzione del cristianesimo in Russia, il colore del cavallo montato dal cavaliere descritto nell'*Apocalisse* di Giovanni, che «si chiamava Fedele e Verace, perché giudica e combatte con giustizia», e bianchi erano i cavalli delle sue armate, che vinsero la Bestia, sconfissero i regni della terra e le loro armate radunate ad Armageddon, e catturarono e incatenarono Satana, precipitandolo nell'abisso per mille anni.[33]

Convinto di vivere in un'epoca di confine fra due mondi, uno alla vigilia della fine, l'altro ancora in gestazione, Belyj si attribuiva il ruolo messianico di novello Cristo.[34] Quando iniziò la guerra con il Giappone, Belyj affermò che «il grande mistico Solov'ëv aveva ragione». Le vittorie nipponiche gli apparvero come l'inizio della fine del mondo: «il minaccioso spettro di un'invasione mongola che sorge a oriente» non era soltanto il maggior pericolo per la civiltà moderna, ma il riflesso di un'incombente lotta universale fra il cosmo e il caos.[35] Nella sua visione escatologica gli eventi del 1905 erano l'annuncio della catastrofe apocalittica, nella quale il «panmongolismo» assumeva il ruolo della Bestia, le orde del Male, contro cui Europa e Russia, la ci-

viltà del Bene, dovevano congiungere le loro armate per salvare la civiltà dalla morte nel caos.[36] «Si approssima una grande epoca; manca solo un decennio all'inizio della fine: prendetene nota e trasmettetelo ai posteri; di tutti gli anni, il 1954 sarà il più importante ... E che cosa accadrà? In primo luogo massacri; e poi malcontento universale; e poi malattie d'ogni sorta, peste, fame; e inoltre, dicono i più sapienti, una serie di agitazioni: il cinese insorgerà contro se stesso; i maomettani si agiteranno; ma da tutto questo non verrà fuori nulla.» E dopo? «Tutto il resto si va preparando per la fine del dodici; ma soltanto nel tredici ... Ebbene! Esiste una profezia: punteremo la lama contro noi stessi ... a coronamento di quello che ci ha fatto il giapponese: e ci sarà la nascita d'un nuovo bambino. E ancora: l'imperatore di Prussia, si dice ... Eccovi, *barin,* la profezia: bisogna costruire una nuova Arca di Noè!»[37] Così Belyj esprimeva l'ossessione per gli unni alle porte, in un dialogo del romanzo apocalittico *Pietroburgo*, scritto fra il 1911 e il 1913, in cui narrava la ribellione di un figlio terrorista incaricato di uccidere il padre senatore, storia ambientata alla vigilia della rivoluzione del 1905, con terrificanti visioni delle distruzioni inflitte alla Russia e al resto del continente europeo, inondato di sangue dall'invasione delle orde mongole.

Sulla piazza di Sant'Isacco, oltre il ponte, dalla torbidezza emerse una roccia: tendeva la mano pesante, coperta di verde, l'enigmatico Cavaliere di Bronzo; sopra il berretto di pelo d'un granatiere imperiale il cavallo aveva alzato due zoccoli; e sotto uno zoccolo ondeggiava il berretto di pelo del granatiere.

Un'ombra nascose l'enorme volto del Cavaliere; il suo palmo si incise nell'aria lunare.

Dalla pregnante epoca in cui giunse qui a spron battuto il Cavaliere metallico, scagliando il proprio cavallo sul finnico granito, in due si è divisa la Russia; in due si sono divise anche le sorti della patria; in due si è divisa, per soffrire e per piangere sino all'ultima ora, la Russia.

Russia, tu sei come questo cavallo! Nel buio, nel vuoto tu hai alzato gli zoccoli anteriori, saldamente piantando quelli di dietro nel suolo di granito ...

Poiché s'è impennato una volta, misurando con gli occhi l'aria, il cavallo di bronzo non potrà abbassare i suoi zoccoli: il salto sopra la storia avverrà; ci sarà un grande scompiglio; la terra si spaccherà; le

montagne crolleranno per un grande terremoto; e le pianure natie per il cataclisma si inarcheranno dovunque in escrescenze gibbose ...
Pietroburgo sprofonderà.
Scatteranno dai propri confini in quei giorni tutti i popoli della terra; ci sarà una gran mischia, una mischia mai vista: gialle orde di asiatici, mossesi da antichissime sedi, imporporeranno di oceani di sangue i campi europei ...
Splenderà l'ultimo sole quel giorno sulla mia terra natia. Se tu non spunterai, Sole, le sponde europee sprofonderanno sotto il pesante tallone mongolico, e su queste sponde comincerà a incresparsi la spuma; le creature terrestri si inabisseranno di nuovo verso il fondo degli oceani – nel caos primordiale, dimenticato da tempo ...
Sorgi dunque, Sole![38]

Mentre era impegnato a scrivere il suo romanzo apocalittico, Belyj fece viaggi in Italia, Tunisia, Palestina, e dal 1912 fino al 1916 soggiornò in Europa, divenne discepolo di Steiner e nel 1914 partecipò alla costruzione del tempio per la comunità antroposofica stabilita da Steiner a Dornach, in Svizzera.[39]

Gli apocalittici russi credevano nella rigenerazione attraverso le tribolazioni di una catastrofe palingenetica, ma avevano atteggiamenti contrastanti rispetto alla modernità, divisi fra un ritorno al passato, alle radici della tradizione popolare, e la tensione verso il futuro, la creazione del nuovo, nello slancio per la conquista di una superiore umanità simile alla divinità, espressa nell'ambito dell'avanguardia russa dal mito di Prometeo.[40]

L'incrociarsi in Russia di movimenti artistici di avanguardia, sia di origine straniera, come il futurismo, sia indigena, come il suprematismo e il costruttivismo, con altri movimenti di avanguardia più attratti dalla riscoperta della genuina anima popolare russa come sorgente di ispirazione e di rigenerazione, diede una straordinaria fecondità all'apocalittica modernista russa e alla sua visione della rigenerazione dell'uomo, assorbendo l'influenza delle dottrine teosofiche.

È il caso di Aleksandr Skrjabin, musicista innovatore e geniale con le sue composizioni del periodo, *Il poema divino* (1903), *Il poema dell'estasi* (1908) e soprattutto *Prometeo: il poema del fuoco* (1910).[41] Riferendosi a quest'ultima composizione, un critico russo dell'epoca

osservò che Skrjabin aveva sviluppato il grandioso finale del *Crepuscolo degli dei*, ma «mentre il fuoco di Wagner porta la distruzione, il fuoco di Skrjabin reca la rinascita ... la creazione del nuovo mondo che si dischiude alla presenza dell'estasi spirituale dell'uomo ... è la fiamma che consacra».[42] Come Belyj, e come molti altri artisti e intellettuali apocalittici che circolavano in Europa nell'epoca bella della modernità trionfante, Skrjabin sentiva ardere in sé il fuoco messianico della nuova epoca, l'attesa per la creazione dell'uomo nuovo, attraverso la riconquista del primato dello spirito sulla modernità materialistica e meccanica. *Prometeo* era il mito del trionfo della luce sulle tenebre, il principio creativo che emerge dal caos e fa sorgere, in una danza cosmica, l'aurora della coscienza umana e la discesa dello Spirito nella Materia. Contrastante fu l'accoglienza alla prima rappresentazione nel 1911 a Mosca: un critico la giudicò l'opera di un folle «che appesantiva l'aria e irritava le narici»; un altro la descrisse come un lavoro «malato», e un altro ancora la liquidò come «un disperato caotico rumoreggiare». Soltanto pochi videro nel *Prometeo* il mito della rigenerazione, come «un ponte fra ciò che è e ciò che sarà».[43] Quando esplose la Grande Guerra, il compositore la salutò come conferma della sua visione apocalittica: la guerra era necessaria per «il rinnovamento spirituale del popolo», anche se lo avrebbe distrutto dal punto di vista materiale.[44] La mattina del 14 aprile 1915, gravemente ammalato, urlò «questa è una catastrofe» e poco dopo morì. Non aveva avuto il tempo di dare compiuta espressione alla sua certezza di un «cataclisma mondiale» in un progettato lavoro musicale apocalittico, che avrebbe dovuto avere migliaia di esecutori e nessuno spettatore.

Nell'interpretazione teosofica della modernità, la rigenerazione dell'uomo moderno, ricondotto, dopo una catastrofe apocalittica, alla sua essenza spirituale, era immaginata come una trasformazione totale, che doveva investire ogni aspetto dell'esistenza e della cultura, dalla religione alla politica, dalla scienza all'economia, per produrre una nuova civiltà dell'uomo reintegrato nel regno spirituale. Da questo punto di vista, l'influenza della teosofia e dell'antroposofia su alcuni movimenti di avanguardia, specialmente l'espressionismo, fu notevole, sia per influsso diretto sia per una spontanea concordanza di atteggiamenti nel rifiuto della modernità come epoca di degradazione materialista, e nell'attesa messianica dell'avvento di un uomo nuovo, rigenerato nel-

la totalità della sua essenza spirituale. I teosofi, osservava nel 1910 il pittore russo fondatore dell'astrattismo Vasilij Kandinskij, emigrato in Germania, davano forse risposte affrettate «ai grandi interrogativi eterni», ma la teosofia era comunque un «ampio movimento *spirituale* ... uno stimolo vigoroso, che raggiungerà come un grido di liberazione qualche cuore disperato, avvolto nelle tenebre e nella notte; è l'apparire di una mano che indica la via e offre aiuto».[45]

Ai giovani militanti delle avanguardie, in massima parte borghesi in rivolta contro i loro padri, la società della *Belle Époque* appariva decadente, corrosa da una crisi spirituale e morale dovuta al dilagare del materialismo, dell'egoismo, dell'edonismo. La nuova civiltà del «secolo delle macchine» aveva il culto dell'utile e del benessere, inseguiva il profitto e la potenza materiale, disprezzava i valori spirituali e le energie. Il razionalismo, l'utilitarismo, lo scetticismo erano gli atteggiamenti dominanti di una società che, pur apparendo nuova, era in verità nella fase ultima del ciclo di una civiltà che, giunta all'esaurimento delle sue risorse vitali, si stava frantumando.

Echeggiando, talvolta quasi letteralmente, le riflessioni che Nietzsche aveva dedicato alla decadenza nel *Caso Wagner*, uno degli ultimi libri pubblicati prima di impazzire, nel 1902 Robert Musil, studente di ingegneria e scrittore austriaco, annotava nel suo diario che la decadenza era caratterizzata dal fatto che «la vita non risiede più nell'intero ... l'intero non è più un intero ... Ma questa è una metafora per ogni stile di *décadence*: ogni volta anarchia degli atomi, disgregazione della volontà, "libertà dell'individuo", in linguaggio morale, estesa a una teoria politica "uguali diritti per tutti". La vita, ma la medesima vitalità, la vibrazione ed esuberanza della vita respinta nelle forme più piccole, il resto povero di vita. Dovunque paralisi, pena, irrigidimento o inimicizia e caos; entrambe le cose saltano sempre più agli occhi quanto più si sale nelle forme di organizzazione. L'intero non vive più affatto: è composto, calcolato, artificioso, artefatto».[46] In termini simili si esprimeva il poeta austriaco Hugo von Hofmannsthal sulla condizione della modernità: «Ogni cosa è andata in frantumi, e ogni frantume si è spezzato in altri e più minuti frammenti.» La sostanza del nostro tempo, scriveva il poeta nel 1905, «poggia soltanto su *das Gleitende* [ciò che si muove, scivola, scorre via], e ben sa come *ciò* che le altre generazioni credevano fermo e immutabile, in realtà non è altro che *das Gleitende»*.[47]

La modernità, lacerando antichi vincoli di disciplina e di unità, liberava ed emancipava l'individuo dalla gabbia delle comunità arcaiche, ma lo lasciava poi affogare nell'anonimato della massa amorfa nelle grandi metropoli o lo scioglieva dai vincoli delle antiche corporazioni per imprigionarlo nelle strutture delle nuove organizzazioni collettive. Ovunque, l'uomo era disumanizzato sotto il controllo di forze impersonali: dappertutto – osservava Steiner – l'umanità era «discesa a un bassissimo livello nei confronti dell'individualità». La personalità umana poteva ancora «salvarsi e risalire di nuovo», mediante il rafforzamento delle sue intime energie spirituali, imparando «veramente a poggiare su se stessa, a rendersi indipendente dalle forze obiettive del capitale. Essa però può anche gettarsi in quelle forze, in un certo senso può avviarsi e penetrare nell'abisso, lasciarsi circuire dalle forze attive nel capitale».[48] Nella civiltà moderna dominata dai beni materiali e da gigantesche potenze economiche anonime «l'individuo si è frantumato», svuotandosi della sua essenza spirituale.[49] Proseguendo sulla china della degradazione, l'uomo «rimarrebbe legato al corpo e scenderebbe nell'abisso», e «per non aver usato la forza spirituale, anche l'aspetto esteriore ritornerebbe simile alla sua figura precedente. L'uomo che scende nell'abisso diverrebbe simile a un animale».[50] Urgeva però arrestare la «completa caduta dell'uomo nella materia» con un «nuovo impulso» per «risalire di nuovo nei mondi spirituali».[51] Quanto l'uomo «porta in sé, quale disposizione al bene o al male, alla saggezza o alla stoltezza, al bello o all'orribile, sta come una possibilità di progredire o di rimanere indietro».[52] L'uomo moderno era giunto a un punto epocale concludeva Steiner: «era possibile cambiare direzione oppure sprofondare».[53]

Industria, tecnologia, urbanizzazione, società di massa, espansione gigantesca di potentati economici che dominavano e controllavano la produzione di beni materiali, dettando alla collettività bisogni, esigenze, aspirazioni, tutti circoscritti entro la dimensione unica del consumo; la burocratizzazione della vita collettiva entro organizzazioni e gerarchie rigide e convenzionali, un conformismo morale di rispettabilità formale, sovrapposto a un'esistenza disordinata, corrotta, violenta: erano questi i principali aspetti delle forze della modernità, che stavano sconvolgendo la condizione dell'uomo moderno, esercitando su di lui un potere tanto disumanizzante da minacciare di inaridire per sempre le sorgenti della spiritualità e della creatività, disgregando la vita

stessa. In nessun altro luogo fisico della civiltà moderna la condizione umana di una vita frantumata e artefatta appariva più evidente come nelle grandi città. Le metropoli divennero metafora privilegiata della vita moderna, per molti apocalittici della modernità, specialmente artisti e poeti tedeschi e austriaci. Gli artisti peregrinavano, come nuovi chierici vaganti, fra le capitali del modernismo europeo, Pietroburgo, Vienna, Budapest, Praga, Monaco, Berlino, Dresda, Barcellona, Firenze e, soprattutto, Parigi, meta più ambita e più frequentata, scoprendosi e riconoscendosi fratelli spirituali di una giovane comunità europea di creatori dell'arte nuova, imparando gli uni dagli altri, per influenza, per reazione, per ispirazione, sentendosi tuttavia spiriti liberi in una civiltà che stava attraversando un periodo di trasformazione epocale.[54]

La città, nell'immaginazione degli apocalittici della modernità, appariva nello stesso tempo affascinante e terrificante, seducente e corruttrice. I futuristi esaltavano la «città che sale», come si intitolava un quadro di Boccioni, che raffigurava il dinamismo urbano come un turbine, con la sagoma di un possente cavallo rosso in corsa sfrenata. Per la maggior parte degli espressionisti, invece, la metropoli era angosciante e soffocante, Sodoma e Gomorra, il luogo dove avveniva l'annientamento dell'individuo nella massa anonima, la lacerazione della comune umanità fra lo squallore miserabile dei rioni poveri e bui di tuguri o casermoni, e lo splendore dei grandi viali fiancheggiati da palazzi immensi e sontuosi.

Nella metropoli la modernità rivelava l'essenza di se stessa, nella violenta coesistenza delle sue contraddizioni e dei suoi antagonismi; per gli apocalittici espressionisti era una mostruosa divinità che si nutre della vitalità umana, come la descriveva Georg Heym nella poesia *Il dio della città.* Nella prima strofa, il dio appare seduto sopra un blocco di case, con la fronte cinta di venti neri, e guarda irato verso gli ultimi sperduti quartieri che si confondono:

Accende il rosso ventre, a Baal, la sera,
E le grandi città stanno in ginocchi
A lui d'intorno. Innocenti rintocchi
Salgon dalla marea di torri nera.

Danza di coribanti per le strade
Rimbomba il ritmo della folla. Denso

Di ciminiere e fabbriche a lui sale
Il fumo, come nuvola d'incenso.

Sulle sue sopracciglia il tempo abbuia.
Nella notte sprofonda ormai la sera.
Intorno alla sua chioma, irta di furia,
Come avvoltoio rotea la bufera.

Nel buio tende il pugno suo massiccio.
Lo scuote. Un mar di fuoco avvampa intorno
Per una via. Crepita il fumo arsiccio
E la divora, finché spunta il giorno.[55]

Contro la città, gli espressionisti rinnovavano l'anatema scagliato da Zarathustra: «Anche questa metropoli mi dà ribrezzo ... Guai a questa metropoli! Vorrei già vedere la colonna di fuoco che la consumerà! Poiché è necessario che tali colonne di fuoco precedano il pieno meriggio. Ma anche questo verrà al suo tempo, quando l'ora sarà giunta».[56] Alcuni artisti, soli o in gruppo, fuggivano la città per recarsi a vivere e a lavorare in montagna, in campagna o presso il mare. Qualcuno seguì le orme di Paul Gauguin e andò in un'isola dell'Oceania per qualche tempo, come i pittori tedeschi Emil Nolde e Max Pechstein. Gli espressionisti vagheggiavano la ricostruzione di un senso totale dell'uomo che gli restituisse la sua essenza primitiva e selvaggia, riconciliandolo con la natura, con le sue forze primigenie e con gli animali.

Gli artisti espressionisti che fuggivano dalle città erano mossi dalla nostalgia per un'esistenza autentica e genuina, simile a quella dell'uomo primitivo immerso nella natura, così come erano affascinati dall'arte primitiva da cui traevano ispirazione per creare un'arte nuova per l'uomo nuovo, semplice, essenziale, sintetica. «In questa nostra epoca di lotta per l'arte nuova» scriveva nel 1912 il pittore tedesco Franz Marc, sodale di Kandinskij nella battaglia per l'arte nuova e per l'uomo nuovo, «noi ci battiamo come "*fauves*", come selvaggi non organizzati contro un'antica, organizzata potenza. La battaglia si annuncia impari: ma nelle cose dello spirito non è il numero che vince, è la forza delle idee. Le temute armi dei "*fauves*" sono le loro *idee nuove*, che uccidono meglio dell'acciaio e infrangono ciò che era considerato

infrangibile.» Attraverso l'arte, essi operavano per una «rinascita del pensiero. Nelle anime si risvegliò il *misticismo* con il suo fattore primigenio: l'arte ... Il loro pensiero tende a una meta diversa: creare per il proprio tempo e con il proprio lavoro dei *simboli*, destinati agli altari della ventura religione dello spirito, e dietro ai quali il creatore tecnico scompaia».[57] Occorreva avvertire «il ritmo organico di tutte le cose, una sintonia panteistica con le vibrazioni e lo stile del sangue della natura, gli alberi, gli animali, l'aria» affermava Marc nel 1910, proponendosi di dedicare la sua pittura a una «animalizzazione dell'arte», attraverso le immagini degli animali.[58] Per coincidenza, nel 1912 usciva negli Stati Uniti, iniziando una carriera di enorme successo popolare, la prima serie di storie che uno scrittore allora sconosciuto, Edgar Rice Burroughs, dedicava al personaggio di Tarzan, il rampollo di una nobile famiglia inglese, rimasto solo nella giungla ancora infante dopo la morte dei genitori, e allevato dalle scimmie, fino a diventare il dominatore della foresta vergine.[59]

«L'arte percorre oggi strade che i nostri padri non avrebbero mai supposto. Al cospetto delle opere nuove rimaniamo come in sogno sentendo nell'aria il galoppo dei cavalieri dell'Apocalisse.» Così scriveva nel gennaio 1912 Marc lanciando la sottoscrizione per l'almanacco del *Blaue Reiter* (il Cavaliere Azzurro) da lui edito insieme a Kandinskij.[60] Nello stesso mese, il poeta francese Guillaume Apollinaire recensiva un opuscolo anonimo pubblicato a Nottingham nel 1903, contenente una profezia sugli avvenimenti futuri fino al 1931. Il poeta citava l'anonimo profeta il quale, richiamandosi a Daniele e all'*Apocalisse*, prevedeva «rivoluzioni e guerre nel periodo fra il 1906 e il 1919», una confederazione di dieci reami nel 1919, l'espansione della Francia fino al Reno, la venuta di un Napoleone come re di Siria verso il 1922-23, la separazione della Gran Bretagna dall'Irlanda e dall'India e dalle altre colonie, l'ascensione al cielo di 144.000 cristiani nel febbraio 1924 o 1926, grandi tribolazioni e persecuzioni per tre anni e mezzo nel 1925 o nel 1927, la discesa di Cristo a Gerusalemme il 2 maggio 1929 o il 9 aprile 1931 per regnare mille anni sulle nazioni. Un'immagine a colori, nell'opuscolo profetico, rappresentava la battaglia di Armageddon «alla fine di questa era», cioè il 2 maggio 1929 o il 9 aprile 1931. Apollinaire riteneva che l'autore fosse «uno storico illuminato ed erudito», che conosceva bene gli Stati Uniti, l'Europa e la Palestina non-

ché i problemi della politica contemporanea, ai quali applicava le profezie bibliche. «Chi vivrà vedrà» concludeva il poeta a proposito delle citazioni dall'anonimo profeta, ma si dichiarava particolarmente colpito dalle profezie concernenti le guerre e le rivoluzioni fra il 1906 e il 1919, confermate dagli eventi successivi alla pubblicazione dell'opuscolo, come la divisione del Marocco fra la Francia e la Spagna, e l'attribuzione della Tripolitania all'Italia.[61]

Sia il richiamo del pittore tedesco ai cavalieri dell'apocalisse sia l'attenzione per le anonime profezie da parte del poeta francese nello stesso anno, testimoniano il fascino che profezie e visioni apocalittiche esercitavano proprio in quel periodo su poeti, artisti, filosofi, e talvolta anche politici, che nell'epoca bella della modernità trionfante condannavano la società in cui vivevano e attendevano, auspicavano, invocavano un grande cataclisma rigeneratore, che fosse una guerra o una rivoluzione, poco importava, ma che fosse comunque una catastrofe profonda e radicale.

L'adozione dell'archetipo biblico dell'apocalisse per interpretare i conflitti e gli antagonismi della modernità e prevedere il destino prossimo della civiltà europea, assunse nella cultura dell'avanguardia modernista una propria peculiarità, sia rispetto all'antica tradizione giudaico-cristiana del millenarismo escatologico sia rispetto alla tradizione della nuova apocalittica che si era sviluppata a partire dalla rivoluzione puritana inglese, attraverso la rivoluzione americana e quella francese, per tutto il corso dell'Ottocento.[62] Rispetto a queste tradizioni millenariste ed escatologiche, la nuova apocalisse della modernità, pur avvalendosi del corredo di immagini dell'*Apocalisse* biblica e spesso citandola esplicitamente, aveva poco in comune con l'antica tradizione religiosa, perché si identificava interamente con la condizione esistenziale dell'uomo moderno, evocando l'esigenza di una nuova religiosità, che in massima parte sorgeva dall'inversione dei valori operata dal moderno Zarathustra. L'apocalittica modernista applicava l'archetipo biblico all'interpretazione del destino umano su questa terra, senza riferimenti trascendenti, e utilizzava il modello escatologico per annunciare l'avvento di un nuovo mondo, generato attraverso una catastrofe epocale, che sarebbe stata preludio alla nascita di un uomo nuovo, interamente riconciliato con la vita e con la terra, nella dionisiaca partecipazione a un'esistenza piena e totale, al di là del bene e del male.[63]

Rispetto alla tradizione del pessimismo storico, la novità dell'apo-

calisse della modernità consisteva nel rifiutare l'idea della catastrofe come esito finale della civiltà moderna, per affermare l'idea della rigenerazione, la creazione dell'uomo nuovo. L'ottimismo tragico fu l'atteggiamento tipico dei movimenti culturali che sorsero e si diffusero negli anni del primo Novecento elaborando in modo vario una propria interpretazione della modernità, un «modernismo apocalittico», perché attribuivano alla civiltà moderna, nella fase in cui essa si trovava all'inizio dell'ultimo secolo del secondo millennio, una vocazione catastrofica, che non significava soltanto decadenza e distruzione, ma anche possibilità di rigenerazione attraverso uno scontro violento fra le opposte forze di un vecchio mondo che si ostinava a non morire e un nuovo mondo che era già in costruzione, ma restava ancora assediato e ostacolato dal vecchio.

Oggi, affermava Marc nel 1912, ci troviamo «nel punto di svolta tra due lunghe epoche, a una svolta analoga a quella in cui ebbe a trovarsi il mondo un migliaio e mezzo di anni fa, quando ebbe inizio un periodo di transizione, privo di arte e di religione, quando il grande, l'antico morì e subentrò il nuovo, l'inatteso ... E noi viviamo nella convinzione di poter annunciare i primi segni della nuova epoca ... prime avvisaglie dell'epoca che si annuncia, segnali luminosi di uomini che cercano il cammino».[64] Marc percepiva con grande sensibilità il conflitto fra il vecchio mondo che stava morendo e il nuovo mondo che stava nascendo attraverso «immensi capovolgimenti, che riguardano tutte le cose e tutte le idee».[65] Egli sentiva che «il mondo genera un'epoca nuova» come scriveva nel febbraio 1914, ma nello stesso tempo si domandava: «È giunto il tempo di liberarsi del vecchio mondo? Siamo maturi per la *vita nuova*? Ecco l'angosciante domanda dei nostri giorni».[66]

La gravità dell'angosciante domanda era energicamente espressa in un quadro che Marc dipinse nello stesso anno, intitolato *Forme in combattimento*, che può essere interpretato come una potente raffigurazione simbolica del dualismo conflittuale che investe e lacera la coscienza dell'uomo moderno. Il dipinto rappresenta lo scontro violento, quasi in dimensione cosmica, fra due fiammeggianti forme, una di colore rosso e l'altra di colore nero, vagamente rassomiglianti a sagome di uccelli rapaci, forse un'aquila e un falco, in furibonda colluttazione, entro un vortice di guizzanti lampeggiamenti di giallo, di verde, di azzurro, forse simboli della lotta fra la luce e le tenebre, lo spirito e la materia,

il mondo vecchio e il mondo nuovo.[67] In uno dei cento aforismi scritti mentre era al fronte, Marc evoca un'immagine simile: «Ero circondato da forme strane e disegnavo quello che vedevo: forme dure, infelici, forme nere, azzurro-acciaio e verdi, che si urtavano fra loro e mi facevano gridare di dolore; vedevo infatti che tutto era disgregato e nel dolore si dilaniava. Era un'immagine orribile».[68]

Forse nessun'altra immagine, come questo quadro di Marc, rende con maggior efficacia simbolica la condizione dell'uomo moderno, nell'interpretazione apocalittica della modernità: la modernità era un campo di battaglia fra opposte concezioni dell'uomo e della vita, semplificate nella contrapposizione fra il vecchio e il nuovo, che si scontravano nell'animo stesso dell'uomo moderno. Da qui nasceva la sua condizione tragica di vivere fra due mondi ancora coesistenti, quasi in simbiosi, l'uno nell'altro, ma antagonisti, incompatibili e inconciliabili, e per questo destinati a essere in perenne conflitto.

Intanto, l'uomo moderno vive senza la fede passata e senza una fede presente e spesso senza neppure la fede in una fede futura. Destinato a preparare una civiltà nuova, si sente sacrificato, senza neppure assurgere alla coscienza di questo sacrificio, che potrebbe renderlo grande. Vive spesso la sua tragedia, senza salire tant'alto con lo spirito da farsi lui Fato e dominare il proprio intreccio. Di qui lo sgomento, la nerezza, il nichilismo di tante anime. La Chiesa si è sfasciata e sulla immensa rovina si costruisce a casaccio, senza che ancora si veda il disegno che forse l'edificio prenderà. L'individuo non è più retto dalle dighe sociali, che separavano, ma sostenevano, che impedivano il salire ma non permettevano il cadere, ed è ogni giorno davanti all'alternativa di diventare un padrone del mondo o l'ultimo straccio di carne che una forza cieca afferri per ripulire le vie. Si sente che qualche cosa di grande è in gestazione, ma l'immenso sforzo torce di dolori e di spasimi il corpo sociale. L'uomo moderno non può educare i figli, non sa come condursi nella società, non ha un decreto per leggervi la sua condotta; sicché, talvolta, stanco, invigliacchito e impaurito del futuro nero, non è meraviglia se volge indietro gli occhi e mormora: «Padre nostro che sei nei cieli...» in quei cieli dove il suo spirito aveva prima fatto il deserto.

Ma da questa tremenda incertezza voi sentite che noi dobbiamo escire, come dal dubbio esce la certezza, guardandola in faccia, accettan-

dola, prendendone tutto il peso e tutto lo sgomento, incarnandola in modo da assorbirla e vincerla ... quale il nuotatore che non imparerebbe mai a nuotare, se nell'acqua non si gettasse; così noi di questa disperazione moderna, di questa incertezza, di questo tormento dobbiamo fare l'eroicità dell'uomo moderno e fondare su quel filo di rasoio la più solida delle città; di quei contrasti la nostra vita; di quel sacrificio la nostra ragion d'essere; di quel deserto la nostra società. Quando Dio non esisterà più per nessuno, allora sarà ritrovato.[69]

Così scriveva nel 1913 Giuseppe Prezzolini, un giovane intellettuale che accettava la modernità, ma era convinto che all'uomo moderno mancasse ancora il coraggio di compiere fino in fondo la sua rinascita in uomo nuovo, liberandosi dell'uomo vecchio. Allo stesso modo doveva liberarsi della vecchia religione del trascendente per la nuova «religione della irreligione», un'immanente «religione dell'uomo moderno», fondata sulla totale emancipazione della modernità da ogni fede trascendente, ma egualmente ispirata a un senso dell'assoluto identificato con lo spirito umano nella sua storia. Fondatore, nel dicembre 1908, della rivista d'avanguardia «La Voce», attorno alla quale aveva radunato un gruppo quanto mai vario di giovani e meno giovani accomunati dalla ricerca di una rinascita nazionale attraverso un rinnovamento culturale e morale, Prezzolini attribuiva alla sua generazione la missione di promuovere un movimento di rigenerazione, il quale «non poteva avvenire che sotto forma *totale*», con effetti palingenetici su ogni aspetto della vita individuale e collettiva, non solo spirituale, ma pratica, e politica anche, con un fondo mistico di religiosità laica, che doveva sostituire la religione tradizionale non più adeguata alla coscienza dell'uomo moderno e alla sua conoscenza della vita e del mondo.[70]

La rinascita dell'uomo moderno doveva essere una trasformazione totale, doveva generare una nuova civiltà dell'uomo integrale. La «ricerca di totalità» nella formazione dell'uomo nuovo fu un motivo comune nei vari movimenti che promossero la formazione di una rinnovata cultura europea, che avesse però anche un nuovo fondamento religioso. Il problema della religione, intesa come fede e orientamento nella vita, come sentimento di comunione dell'individuo con la collettività, era parte del mito di rigenerazione totale della cultura modernista. Il problema della modernità era anzitutto un problema religioso, osservava Benedetto Croce nel 1908: «Tutto il mondo contemporaneo è di nuovo

in ricerca di una religione» spinto dal «bisogno di orientamento circa la realtà e la vita, dal bisogno di un concetto della vita e della realtà».[71] Solo una nuova mistica, fondata sulla religione della nazione, sosteneva l'editore tedesco Eugen Diederichs, poteva guarire l'uomo moderno dal razionalismo e dal materialismo, e ridargli il senso della totalità della vita.[72] In questo senso, tutti i movimenti d'avanguardia aspiravano a essere religiosi e ciò accentuava la loro propensione a interpretare in senso apocalittico la rigenerazione dell'uomo moderno. Marc sosteneva che niente vi era «di più ottuso e di più triste del senso di trionfo per aver superato tutte le religioni»,[73] mentre egli sentiva che si stava formando «una religione nuova, senza profeti, sconosciuta».[74]

In questi stessi anni, fra il 1911 e il 1914, si intensificarono le visioni apocalittiche, insieme a presagi, previsioni, paure o speranze e invocazioni di una guerra imminente, anche per l'aggravarsi della rivalità fra le grandi potenze in occasione della crisi del Marocco nel 1911 e alle guerre balcaniche del 1912 e del 1913.[75] Già nel 1908, di fronte al rischio di una guerra europea dopo l'annessione della Bosnia da parte dell'Austria, Karl Kraus, in una lettera aperta dal titolo *Apocalisse,* aveva profetizzato la fine del mondo e dell'umanità, come esito ineluttabile della febbrile stupidità umana.[76] *Die Menschenschlachthaus* (La macelleria dell'umanità) si intitolava un romanzo di Wilhelm Lamszus pubblicato nel 1912. Non è una mera coincidenza il fatto che proprio in questi anni, pittori e poeti espressionisti abbiano trattato con più intensità temi apocalittici associati alla guerra, manifestando una sorta di attrazione per il fascino della catastrofe, da parte sia di chi l'auspicava sia di chi la temeva. In ogni caso, gli uni e gli altri si esprimevano attraverso immagini terribili e terrificanti, nelle quali solo raramente si discerneva un raggio aurorale di vita rinascente.

Il più assiduo nel trattare paesaggi apocalittici in rapida sequenza, dal 1911 al 1914, fu il tedesco Ludwig Meidner. Egli dipinse con un'immaginazione infuocata, da visionario in preda a un rapimento mistico, scene di città scosse e lacerate da violenti terremoti; ponti e palazzi che si contorcono come corpi straziati, abbattuti e incendiati da esplosioni di getti di fuoco vomitati dal cielo, simili a comete, mentre sagome di viventi fuggono urlando, terrorizzati, verso mete inesistenti. In altri paesaggi apocalittici gli esseri umani che appaiono sono corpi nudi immersi in tenebrosi campi di terra sconvolta, ammucchiati come

cadaveri, giacciono contorcendosi come moribondi in agonia, o sono gruppi di persone attonite, smarrite, terrorizzate che formano un vario campionario di esistenze derelitte, disfatte, disumanizzate, disperatamente isolate e pronte forse a divorarsi bestialmente.[77]

Appare evidente, nei paesaggi apocalittici di Meidner, l'eco della poetica di Georg Heym, tanto da poter definire le loro opere come un reciproco commento o una reciproca illustrazione. Mentre continuamente invocava la guerra per uscire dalla disperazione della noia, Heym evocava con spietata, realistica crudezza la scena di un campo dopo la battaglia:

Fitti giacciono i morti per i campi,
Distesi sopra i fiori, nei fossati,
Armi perdute, ruote senza raggi,
E gli affusti d'acciaio rovesciati.
Pozze di sangue esalano vapori,
Rosso e nero spargendo sul cammino.
Cavalli morti perdon le interiora,
Con le zampe stecchite nel mattino.

Nel vento freddo gela ancora il pianto
Dei moribondi, e l'est già si colora
D'una pallida luce, un verde incanto,
Nastro sottile di fugace Aurora.[78]

Neppure un fuggevole barlume di speranza filtra dalle poesie che Heym dedicò alla guerra, scritte in pochi giorni nel settembre 1911.[79] La guerra appare come un gigante che «si leva dopo lungo sonno / Sorto dagli antri di profonde tane. / Nel tramonto s'aderge ignoto e immane, / La luna annienta nel suo nero pugno», e incede pesante e terribile, con un «collare di teschi» che fan da sonaglio, seminando terrore e distruzione, fra caterve di morti, entro notti buie infiammate dall'eruzione di «vulcani orrendi» e da roghi e incendi che divorano i boschi:

Nel fumo giallo una metropoli sprofonda,
Muta si getta nel ventre dell'abisso.
Le arse rovine immane egli sovrasta
Tre volte ruota in cieli ebbri la sua torcia

Sopra il chiarore di squarciate nubi,
In freddi deserti di morto buiore,
A che lungi con l'incendio notte prosciughi
E grondi su Gomorra pece e fuoco.[80]

In un'altra poesia la visione è un desolato spettacolo di corpi morti abbandonati nei campi «sotto fradici cieli e cupo incendio», e di anime sole che vagano celandosi ai viventi:

Ma incede la morte come ombra immane
Sul declino di giorni insanguinati,
E ancora avvampa da vermiglie piane
Lontano dei morenti il grido e il canto.[81]

Con immagini egualmente crude e agghiaccianti si apre e si conclude una poesia intitolata *Corpi a migliaia*:

Corpi a migliaia dal regno della luce
Gettati nel dominio della morte
Giacciono sotto un cielo terreo e cupo
La pioggia è fredda sulle loro fronti
...
Tutto muore. In nudi boschi d'autunno
Vanno le anime in pallidi cortei,
Nella notte e nel buio delle selve
Lontano si nascondono ai viventi.

Sbucano i morti grossi come vermi
Ovunque dal grembo dei solchi,
Dai campi corrosi come favi
Che il freddo sangue bevono dei morti.[82]

Considerare queste immagini apocalittiche autentici presagi o addirittura profezie della Grande Guerra sarebbe forse un cedimento alla banalità del collegamento. Sembra invece più plausibile riconoscere sia nelle immagini apocalittiche sia in quelle della guerra un'interpretazione simbolica dell'essenza catastrofica della modernità, con una visione disperata e disperante della condizione dell'uomo moderno,

al quale alcuni concedevano, altri negavano, la speranza della rigenerazione. Ma proprio in quanto interpretazioni dell'apocalisse della modernità, le immagini tragiche associate alla guerra potevano effettivamente apparire previsioni e presagi della Grande Guerra, perché questa, nella sua realtà, convalidò nel mondo della storia la catastrofe della modernità.

Il potere rigeneratore della cultura doveva rinnovare tutta la società e ricostituire, con una nuova religione, il senso della comunità e della totalità.[83] I giovani ribelli volevano rigenerare la società attraverso la cultura e l'arte, piuttosto che attraverso la politica. Ma, direttamente o indirettamente, anche la politica era l'obiettivo della loro volontà di rigenerazione. Dal campo della cultura e dell'arte, la ribellione dei giovani investiva infatti tutta la società borghese, compresa la democrazia liberale, che soffocava le nuove energie della vitalità giovanile nel clima afoso e asfissiante di una società dominata da razionalismo sterile, moralismo ipocrita e ottimismo materialistico. L'esigenza religiosa di totalità ricongiungeva l'arte alla politica nel mito della rigenerazione. I movimenti d'avanguardia, come il futurismo, l'espressionismo, il movimento vociano, sostenevano, più o meno esplicitamente, la necessità di superare le barriere fra cultura e politica, attraverso la simbiosi fra cultura e vita, per risvegliare le energie intellettuali e morali della nazione. La cultura doveva esercitare la sua influenza sul rinnovamento della politica, per rigenerare la nazione. Un esponente della Secessione affermava che il movimento voleva affrontare il problema di difendere una cultura puramente austriaca con «una forma d'arte capace di saldare orgogliosamente in una nuova unità tutte le peculiarità della moltitudine polimorfa che converge nella nazione».[84] La tentazione dell'impegno politico serpeggiava in tutti i movimenti d'avanguardia, anche se il loro orientamento era apolitico o antipolitico, proprio per la loro idea di rigenerazione associata al concetto di unità e di totalità. L'arte doveva essere collegata alla politica per il suo contenuto sociale e il suo idealismo umanistico, e in tal modo dare il suo contributo alla «redenzione del mondo» e alla «costruzione del regno di Dio».[85] La rigenerazione della politica sarebbe stata la conseguenza di una nuova arte e di una nuova cultura, capaci di superare la frantumazione della società e delle coscienze con la fede di una nuova religione.

L'impulso alla rigenerazione dell'uomo moderno poteva avere ori-

gine in qualsiasi campo dell'attività spirituale e investire con il suo impeto rigeneratore ogni altro aspetto della vita, politica compresa, come sostenevano sia i fautori della rivoluzione nazionalista sia i fautori di quella socialista.

Fra questi ultimi, assunse una propria visione apocalittica della lotta di classe il sindacalismo rivoluzionario teorizzato da Georges Sorel, un ingegnere francese in pensione, cultore dilettantesco ma geniale di studi filosofici e di marxismo, che nel 1906 pubblicò un opuscolo, *Lo sciopero generale e la violenza*, al quale seguì due anni dopo il volume *Considerazioni sulla violenza*, che ebbe vasta influenza sull'atteggiamento verso la modernità di molti intellettuali militanti nel movimento operaio e sindacale. Studioso di Marx ma fortemente suggestionato da Nietzsche e dall'irrazionalismo delle nuove filosofie della vita, Sorel prefigurava lo scontro finale fra il proletariato e la borghesia non come l'esito inevitabile di un processo storico scandito dalle tappe di uno sviluppo governato dalle leggi dell'economia, ma come un evento catastrofico apocalittico provocato dall'esplosione delle forze morali dei produttori. Le masse proletarie dovevano essere educate ad atteggiarsi nei confronti della società borghese allo stesso modo di come si atteggiarono i cristiani primitivi nei confronti dell'Impero romano, ispirati dal mito catastrofico dell'apocalisse. Con una differenza radicale: l'esercizio della violenza, praticato con lo sciopero generale sublimato come mito rigeneratore, era per i proletari l'unico strumento di lotta per abbattere il regime borghese.

La lotta contro la società borghese, anche quando non si poneva obiettivi immediatamente politici, come facevano per esempio i futuristi italiani, diventava politica in quanto la rigenerazione della politica era uno degli obiettivi della ricerca di una nuova religione della nazione. «Die Aktion», organo dell'espressionismo berlinese, affermava nel 1912 che il poeta doveva partecipare alla politica per creare la «volontà di catastrofe», scuotere, cioè, le istituzioni tradizionali, demolire illusioni, creare immagini capaci di far sprigionare nuove energie spirituali dalla vita quotidiana.[86]

Per questa impresa di rigenerazione, molti giovani europei erano pronti a sacrificarsi, e non solo in senso metaforico. C'era quasi una voluttà di sacrificio nella nuova generazione, che disprezzava l'epoca bella della modernità trionfante e invocava una guerra o una rivoluzio-

ne per distruggere un mondo che appariva invecchiato e corrotto, al fine di far nascere un nuovo mondo e un uomo nuovo. *Il Grande Sacrificio* era il titolo che il musicista russo Igor Stravinskij aveva dato in un primo momento a un nuovo balletto al quale stava lavorando nel 1912, poi intitolato *La sagra della primavera*. Il musicista voleva mettere in scena un rito pagano propiziatorio, all'inizio della primavera, durante il quale una vergine, prescelta per essere sacrificata, danzava fino alla morte. Stravinskij ha raccontato che da ragazzo era stato sempre affascinato dalla violenta irruzione della primavera russa, un'esplosione di vitalità dopo il lungo inverno, come se dalla terra prorompesse una nuova vita. La musica e la coreografia del balletto, allestita da Sergej Diaghilev, evocavano il rito pagano con una barbarica violenza di toni e di ritmi, che scandalizzò il pubblico alla prima esecuzione, avvenuta a Parigi il 29 maggio 1913. Ma poi seguì il successo. L'apocalisse della modernità fece così una prepotente irruzione nella musica del Novecento con il mito palingenetico della morte e della rinascita, attraverso il sacrificio. Nello stesso anno, veniva girato in Italia il primo film storico colossale, *Cabiria*, con testi di Gabriele d'Annunzio e regia di Giovanni Pastrone: narrava la storia di una fanciulla siciliana che i cartaginesi volevano sacrificare al dio Moloch, e che fu liberata dal gigantesco liberto Maciste, mentre Scipione marciava su Cartagine.

L'anno successivo, mentre il film veniva distribuito nelle sale cinematografiche, in Europa iniziavano i combattimenti e la gioventù europea fu pronta a essere immolata al Moloch della grande guerra cui aveva agognato.

La modernità era come un vulcano dormiente, che periodicamente entrava in eruzione, senza per questo esplodere. E molti pensavano che non sarebbe mai accaduto. Salvo gli spiriti apocalittici i quali, ripetendo continuamente che alla fine il vulcano sarebbe esploso, quando ciò avvenne, poterono esser reputati profeti o sentirsi Cassandre.

L'incendio che covava nella foresta d'Europa cominciò a fiammeggiare. Invano si tentava di spegnerlo da una parte, che subito si accendeva più lontano; fra vortici di fumo e pioggia di scintille, l'incendio si spandeva da un punto all'altro bruciando i cespugli secchi. Già in Oriente combattimenti di avanguardia preludevano alla grande guerra delle nazioni. L'Europa intera, l'Europa che fino a ieri era scettica

e apatica, come un legno morto, era in preda alle fiamme. Il desiderio di combattere si era impossessato di tutti gli animi. A ogni istante, la guerra era sul punto di esplodere. Si cercava di soffocarlo, ma rinasceva. Il più futile pretesto l'alimentava. Il mondo si sentiva in balia del caso, che attizzava la mischia. Si era in attesa ... L'Europa offriva la vista di una vasta vigilia d'armi.[87]

Così scriveva Rolland all'inizio dell'ultimo volume del suo romanzo *Jean Christophe* pubblicato nel 1912.

L'Europa aveva creato nuove forze materiali e armi potenti, con enormi sforzi, affermava il protagonista del romanzo *Demian*, di Hermann Hesse, pubblicato nel 1914, «finendo però in un grande rivoltante deserto dello spirito»; aveva conquistato il mondo intero «ma rimettendoci l'anima ... tutti avevamo il preciso sentimento che una rinascita e il crollo del presente fossero vicini e già percettibili».[88] «Il mondo com'è oggi vuol perire e perirà.»[89]

Eppure, nelle settimane successive all'attentato di Sarajevo, il 28 giugno 1914, in cui furono uccisi, quasi per caso, l'arciduca Francesco Ferdinando, erede al trono asburgico, e la moglie Sofia, nessuno credeva che la guerra europea fosse imminente. Non era scoppiata nel 1906, non era scoppiata nel 1911, era stata evitata nel 1912 e nel 1913: sarebbe stata evitata ancora una volta, si pensava o si sperava nella estate calda del 1914, mentre la diplomazia era al lavoro per evitare un conflitto armato fra le grandi potenze che nessuno riteneva inevitabile. E invece, alla fine, la guerra divenne inevitabile, quasi per forza propria, fra la sorpresa di molti, governati e governanti, che non si erano accorti che stavano danzando su un vulcano. E il vulcano non era spento.[90]

Capitolo ottavo

LA SANTA CROCIATA NELL'ORGIA DEL MALIGNO

E il vulcano alla fine esplose. Il 28 luglio 1914 l'Austria dichiarò guerra alla Serbia.

«Questa guerra potrebbe avere per conseguenza una conflagrazione europea. Tutti i combattenti validi sono mobilitati. I cataclismi annunciati sono dunque prossimi?» Così scriveva il 29 luglio nel suo diario lo scrittore francese Léon Bloy, il più apocalittico fra i cattolici europei, che da anni credeva imminente la fine del mondo annunciata dall'*Apocalisse* di Giovanni.[1]

Due giorni dopo, la Russia iniziò la mobilitazione totale. In Germania fu proclamato lo stato di guerra. Il 31 luglio, alle 3.30, Romain Rolland annotava nel suo diario: «È uno dei più bei giorni dell'anno, una serata meravigliosa. Le montagne si librano in una leggera bruma luminosa e turchina, il chiaro di luna spande sul lago una colata d'oro rosso … L'aria è deliziosa, il profumo dei glicini fluttua nella notte, e le stelle brillano con un così puro splendore! In questa pace divina e in questa tenera bellezza i popoli d'Europa cominciano la grande carneficina».[2]

Il 1° agosto la Germania dichiarò guerra alla Russia. Il giorno successivo le truppe tedesche invasero il Lussemburgo e il Belgio neutrale. Scriveva Rolland nel suo diario: «La Germania invade il Lussemburgo e lancia un ultimatum al Belgio. Mi sento sopraffatto. Vorrei essere morto. È orribile vivere in mezzo a questa umanità demente e assistere, impotente, al fallimento della civiltà. Questa guerra europea è la più grande catastrofe della storia, da secoli e secoli, la distruzione delle nostre più sante speranze nella fraternità umana».[3]

Il 3 agosto la Germania dichiarò guerra alla Francia. Il giorno successivo la Gran Bretagna dichiarò guerra alla Germania.

Iniziava la Grande Guerra.[4]

Numerosa fu la schiera degli artisti e degli intellettuali che esultarono nell'agosto 1914. Da anni si erano udite voci di scrittori, poeti, pittori, filosofi, specialmente delle nuove generazioni, invocanti una guerra o una rivoluzione, per distruggere un mondo che a loro sembrava affondare nelle paludi mefitiche di una decadente società borghese, dove l'uomo europeo esauriva le sue energie spirituali con una sterile lotta per la conquista della ricchezza e del benessere, narcotizzato dal seducente conforto di un conformismo compiaciuto, convinto di godere i benefici di un'esistenza pacifica nella marcia inarrestabile del progresso. Interprete di questo sentimento di attesa e invocazione della guerra, Thomas Mann, fra i maggiori romanzieri tedeschi, esultò in «quei giorni indimenticabili, quando scoppiò quel che ormai era ritenuto impossibile».[5]

Non avevamo creduto alla guerra! La nostra intelligenza politica non era bastata a farci riconoscere la necessità della catastrofe europea. Quali esseri morali però ... avevamo visto arrivare la calamità, direi di più, in un certo senso l'avevamo invocata; il nostro più profondo io aveva sentito che il mondo, il nostro mondo, non poteva più proseguire così ... questo mondo di pace e di costume da cancan ... Un mondo atroce, che ora non è più, o per lo meno non sarà più quando l'uragano sarà passato! Non vi brulicavano parassiti dello spirito come vermi? Non fermentava e non puzzava per il decomporsi della civilizzazione? Se fosse stato solamente anarchico, privo di bussola e di fede, pieno di rapacità mercantile, avrebbe potuto continuare. Ma appunto l'abuso laido di quelle difese e di quei rimedi antibatterici, che cercava di trarre da se stesso, completava la sua nauseante bruttezza. Era iniziato, o meglio, si preparava un tentativo di ricomposizione, di una reazione morale; una nuova volontà di condannare il condannabile, di troncare la propria simpatia con il baratro; un desiderio di dirittura, di purezza, di compostezza stava prendendo forma ... ce n'era quindi abbastanza perché la furba ciurmaglia dichiarasse tutto ciò di ultima novità e vi si buttasse a capofitto ... Come avrebbe potuto l'artista, il soldato nell'artista non lodare Iddio per il crollo di quel mondo di pace, di cui era così sazio, così nauseato!

Guerra! Qual senso di purificazione, di liberazione, di immane speranza ci pervase allora! Ecco, di questo parlavano i poeti, solo di questo. Che cosa significa per loro impero, dittatura commerciale, che cosa in realtà una vittoria? Le nostre vittorie, le vittorie della Germania, se anche ci commuovono e ci rendono insonni di felicità, non sono state mai cantate, e infatti, si badi bene, ancora non c'è un inno alla vittoria. Era la guerra di per se stessa a entusiasmare i poeti, la guerra quale calamità, quale necessità morale. Era l'inaudito, potente e passionale serrarsi della nazione nella volontà dell'estrema prova, una volontà, una radicale risolutezza quale la storia dei popoli fino ad allora forse non aveva conosciuto.[6]

Migliaia di europei, a Berlino, a Vienna, a Parigi, a Pietroburgo, a Londra e nelle principali città, salutarono con entusiasmo la partecipazione del loro paese al nuovo conflitto. A Monaco, immerso nella folla giubilante, Adolf Hitler, un giovane austriaco che viveva di espedienti vendendo i suoi acquerelli e si infervorava con la lettura di opuscoli antisemiti, cadde in ginocchio soggiogato dall'emozione: «Dal profondo del cuore resi grazie al cielo per avermi concesso la fortuna di vivere quest'epoca». E si arruolò volontario nell'esercito tedesco.[7] A Vienna un rinomato scrittore ebreo, Stefan Zweig, pur contrario alla guerra, fu travolto dalla commozione e dall'entusiasmo nella città «tutta in preda all'ebbrezza».

Il primo spavento di fronte a una guerra che nessuno aveva voluto, né i popoli né i governi, a una guerra guizzata fuori dalle mani maldestre dei diplomatici contro le loro stesse intenzioni, si era trasformato in un improvviso entusiasmo. Si formavano spontanei cortei per le strade, dovunque fiammeggiavano impetuosamente le bandiere, echeggiava la musica e le giovani reclute passavano in trionfo, con volti luminosi: perché si sentivano acclamati quei bravi giovani del piccolo mondo che nessuno di solito osservava o festeggiava, godevano di essere acclamati. Onore al vero, debbo dire che in quel primo mettersi in marcia delle grandi masse c'era qualcosa di grandioso, di trascinante, di seducente persino, cui era difficile sottrarsi. E malgrado tutto l'odio e l'orrore per la guerra, non vorrei cancellare quelle giornate dalla mia vita. Centinaia di migliaia di persone sentivano allora come non mai quel che esse avrebbero dovuto sentire in pace, di appartenere cioè a una grande unità. Una città

di due milioni di abitanti, un paese di quasi cinquanta milioni, capirono in quell'ora di partecipare alla storia del mondo, di vivere un istante unico, nel quale ciascun individuo era chiamato a gettare nella grande massa ardente il suo io piccolo e meschino per purificarsi da ogni egoismo. Tutte le differenze di classe, di lingua, di religione erano in quel momento grandioso sommerse dalla grande corrente della fraternità. Estranei si rivolgevano amichevolmente la parola per la strada, gente che si era evitata per anni si porgeva la mano, dovunque non si vedevano che volti fervidamente animati. Ciascun individuo assisteva a un ampliamento del proprio io, non era cioè più una persona isolata, ma si sapeva inserito in una massa, faceva parte del popolo e la sua persona trascurabile aveva acquistato una ragion d'essere. Il piccolo impiegato postale avvezzo a smistar lettere da mattina a sera, dal lunedì al sabato, lo scrivano, il ciabattino, tutti vedevano d'un tratto una nuova possibilità romantica nella loro esistenza: ognuno poteva diventare un eroe e già chiunque portasse un'uniforme era in anticipo festeggiato dalle donne e salutato, da chi non partiva, con quel romantico nome. Tutti riconoscevano la forza ignota che li sollevava sulla monotonia quotidiana; persino il dolore delle madri, l'angoscia delle mogli in quelle ore del primo entusiasmo si vergognavano di rivelarsi con troppa naturalezza.[8]

A Berlino, l'annuncio della guerra fu accolto da folle in delirio inneggianti all'imperatore.[9] «Sì, viviamo in una specie di ebbrezza» affermava il giovane studente Ernst Toller: «Le parole Germania, patria, guerra, hanno una potenza magica: quando le pronunciamo non si volatilizzano, ma rimangono nell'aria, girano su se stesse, s'infiammano e c'infiammano».[10] Lo stesso avvenne in Francia. «L'entusiasmo è generale» scrisse il pittore francese Fernand Léger appena giunto al fronte il 21 agosto: «Ho visto tutta l'artiglieria pesante partire da Versailles. I cannoni erano coperti di fiori, i ragazzi avevano mazzi di fiori, un puntatore, tenore di professione, in piedi su un cassone canta la *Marsigliese*, con voce ammirevole. Bisognava vedere tutto questo. Parigi, del resto, è stata splendida durante la mobilitazione».[11] E lo stesso avvenne in Russia. A Pietroburgo, un'immensa folla si radunò nella piazza davanti al palazzo d'Inverno, dove nove anni prima centinaia di pacifici manifestanti erano stati trucidati dalle truppe dello zar, e quando Nicola II e l'imperatrice apparvero al balcone, la folla si inginocchiò e intonò l'inno nazionale.[12] «Che cosa magnifica la guerra!» esultava il poeta

futurista Vladimir Majakovskij: «Siamo alla vigilia. Ancora un mese, un anno o forse due, ma sono sicuro: i tedeschi guarderanno smarriti le bandiere russe sventolare nel cielo di Berlino, e il sultano turco vedrà il giorno in cui, dietro le mezzelune tristemente offuscate, lo scudo russo brillerà sulle porte di Costantinopoli!»[13] Eguali manifestazioni di entusiasmo patriottico ci furono anche in Gran Bretagna, dove non c'era la coscrizione obbligatoria, ma 300.000 uomini si arruolarono nel mese di agosto, 450.000 in settembre, 137.000 in novembre e 117.000 in dicembre. E lo stesso avvenne nei *dominions*.[14]

Voce quasi solitaria, nel clamore delle grida inneggianti alla guerra contro la Germania, il filosofo pacifista Bertrand Russell, in una lettera al «Nation» di Londra, il 15 agosto, protestava «in nome dell'umanità e della civiltà» e «in opposizione alla stragrande maggioranza dei miei concittadini» che «acclamano quest'orgia brutale», contro «la nostra partecipazione alla distruzione della Germania» in una «immane conflagrazione, in cui la nostra civiltà e ogni nostra speranza sono destinate a perire».

Un mese fa l'Europa era una pacifica comunità di nazioni; se un inglese avesse ucciso un tedesco sarebbe stato impiccato. Oggi, se un inglese ammazza un tedesco o se un tedesco uccide un inglese, costui è un eroe che ha ben meritato della patria. Scorriamo avidamente i giornali per aver notizie di avvenute carneficine e ci rallegriamo quando leggiamo che dei giovani innocenti, in cieca ubbidienza agli ordini dei loro comandanti, sono stati falciati a migliaia dal fuoco delle mitragliatrici di Liegi. Chi osservò la folla londinese nelle sere che precedettero la dichiarazione di guerra vide tutta una popolazione, fino a quel momento mite e pacifica, precipitare in pochi giorni giù per la ripida china che conduce alla barbarie primigenia e scatenarsi quasi in un attimo quell'istinto dell'odio e quella sete di sangue come argine ai quali fu eretto nei secoli l'edifizio delle società.[15]

Iniziata la guerra, ovunque nei paesi belligeranti i partiti politici si schierarono con la patria, anche i socialisti internazionalisti, antimilitaristi e pacifisti, tranne i socialisti serbi e quelli russi. Cessarono i conflitti di classe, le manifestazioni femministe, i dissidi religiosi. Ovunque le Chiese benedissero la nazione che andava alla guerra. Era la stagione dell'*unione sacra*.

L'entusiasmo col quale fu accolto l'inizio della guerra, «lo spirito del 1914» come fu chiamato, era reale, ma non era unanime nella popolazione dei paesi coinvolti nel conflitto.[16]

Protagonista delle manifestazioni giubilanti fu quasi esclusivamente la folla urbana. Il resto della popolazione accettò la guerra con rassegnazione. Fra i milioni di soldati che andarono al fronte, la maggior parte era composta di coscritti obbligati a obbedire: difficile, pertanto, sondare i loro genuini sentimenti nei confronti di una guerra. Moltissimi di loro, provenienti dalla popolazione contadina, spesso analfabeti, ignoravano quasi tutto delle origini, delle ragioni e degli scopi del conflitto europeo, tranne il fatto di esservi per forza coinvolti: pertanto, l'accettarono come un dovere al quale non potevano sottrarsi, come si accetta con rassegnazione un temporale cercando di subire il minor danno possibile. Ora che il cataclisma della guerra era arrivato, cogliendo quasi tutti di sorpresa, c'era solo da sperare di salvare la vita e tornare presto a casa. Era diffusa, fra i soldati e anche negli alti comandi, la convinzione che la guerra sarebbe finita entro Natale.

«Ho notato che nella popolazione c'è, non entusiasmo, ma il più grande desiderio di finirla con una situazione d'incertezza durata quasi tre anni. Pure, fino a due giorni fa, nessuno credeva in una grande guerra. Ora ci credono tutti.» Così scriveva Joseph Conrad il 1° agosto 1914, mentre si trovava a Cracovia, nell'impero austriaco.[17] «Il quadro che offriva Parigi durante i primi giorni della mobilitazione» ha scritto lo storico Marc Bloch, che transitò per la capitale andando al fronte, «resta uno dei ricordi più belli che la guerra mi abbia lasciato. La città era tranquilla e un po' solenne» ma la popolazione non mostrava entusiasmo: «La tristezza che stava in fondo ai tutti i cuori si mostrava solo negli occhi gonfi e rossi di molte donne ... Gli uomini per lo più non erano allegri; erano risoluti, che è meglio.»[18]

Fra quanti sapevano leggere e scrivere, e credevano di conoscere le ragioni della guerra, molti andarono al fronte con una partecipazione convinta, variamente mossi dal senso del dovere, dal sentimento patriottico, da ideali di libertà e di giustizia o di grandezza e di potenza, dal desiderio di avventura e di gloria, dall'impulso a lasciare una monotona vita quotidiana per cercare esperienze straordinarie sui campi di battaglia, oppure, semplicemente, erano spinti dalla voglia di fuggire la noia di un'esistenza monotona o la pena di un'esistenza grama. Molti andarono al fronte con l'idea che avrebbero vissuto l'eccitante espe-

rienza di una guerra breve e rapida, una grande avventura. «La nostra maggiore preoccupazione era di non perdere l'occasione della guerra» ricordò Harold MacMillan, che era stato un giovane volontario inglese.[19] «La nostra più grande paura era che la guerra sarebbe finita prima del nostro arrivo» gli faceva eco Oswald Mosley, un altro giovane volontario.[20] E lo studente Rupert Brooke ringraziava «Dio che ha suonato la sua ora, che ha afferrato la nostra gioventù e ci ha svegliati dal sonno ... per distoglierci da un mondo ormai vecchio, freddo e stanco, tuffandoci come nuotatori felici nella purezza».[21]

Sul fronte opposto, erano molto simili i sentimenti dei giovani tedeschi. «Avevamo lasciato aule universitarie, banchi di scuola, officine» ricordava Ernst Jünger, studente partito volontario, «e poche settimane d'istruzione militare avevano fatto di noi un sol corpo, bruciante d'entusiasmo. Cresciuti in tempi di sicurezza e tranquillità, tutti sentivamo l'irresistibile attrattiva dell'incognito, il fascino dei grandi pericoli. La guerra ci aveva afferrati come un'ubriacatura. Partiti sotto un diluvio di fiori, eravamo ebbri di rose e di sangue. Non il minimo dubbio che la guerra ci avrebbe offerto grandezza, forza, dignità. Essa ci appariva azione da veri uomini: vivaci combattimenti a colpi di fucile su verdi prati dove il sangue sarebbe sceso come rugiada a irrorarne i fiori. "Non v'è al mondo morte più bella..." cantavamo. Lasciare la monotonia della vita sedentaria e prendere parte a quella grande prova. Non chiedevamo altro».[22] Con questo spirito, nei primi giorni di agosto, molti giovani europei si gettarono volontari nella «grande fornace ardente».[23] Il giovane poeta Carl Zuckmayer, che all'annuncio della guerra non aveva notato né entusiasmo né eccitazione fra la gente «ma solo disgusto e imprecazioni contro l'incomprensibile, insensato automatismo dello scivolamento del mondo cosciente nell'assurdo» e aveva scritto rabbiosamente versi per condannare la guerra, appena tre giorni dopo fu coinvolto anche lui nell'«entusiasmo infiammato dalla santa passione, con il più profondo spirito di sacrificio. Sentii l'entusiasmo come una rigenerazione e una liberazione da tutte le opprimenti ansie della nostra epoca, della nostra vita e della nostra giovinezza» e corse immediatamente ad arruolarsi.[24] E anche il non più giovane sociologo Max Weber condivise l'entusiasmo: a prescindere «da come finirà, *questa guerra è grande e meravigliosa*».[25] «Come è bella e fraterna la guerra» gli faceva eco l'austriaco Robert Musil.[26]

Sia l'entusiasmo sia l'accettazione rassegnata del dovere da compiere

avevano comuni radici nell'educazione della grande massa dei combattenti ai principi e ai valori del patriottismo nazionale. La cultura europea attribuiva all'esperienza del combattimento al servizio della patria una funzione educativa, secondo l'ideale dell'uomo marziale, per formare il carattere del cittadino, per consolidare la coscienza civica della collettività, per rafforzare i vincoli ideali che univano i cittadini alla nazione. La scuola statale e l'esercito, nell'epoca della leva di massa, avevano inculcato in schiere sempre più numerose di futuri combattenti il principio dell'eticità della guerra per la difesa e la grandezza della nazione, additando nell'eroe caduto il modello sublime di dedizione civica. Inoltre, ai giovani la guerra era presentata come un rito di passaggio alla piena virilità. E all'immagine della virilità si univa il fascino romantico della guerra come avventura di coraggio o come «uno sport di gentiluomini», nobile ed esaltante. «La guerra ai miei tempi» scriveva Churchill rievocando gli anni della giovinezza «era una cosa crudele e magnifica».[27] Infine, secondo la mentalità dell'epoca, la guerra era un evento che apparteneva all'essere e al divenire dell'umanità, alla perpetua presenza della lotta nella vita delle nazioni.

Per dir la cosa in breve e in termini popolari, la storia (nonché la logica stessa della vita) mostra che gli Stati e gli altri aggruppamenti sociali sono tra loro perpetuamente in lotta vitale per la sopravvivenza e per la prosperità del tipo migliore; e uno dei casi acuti di questa lotta è ciò che si chiama la guerra. Quando la guerra scoppia (e che essa scoppi o no è tanto poco morale o immorale quanto un terremoto o altro fenomeno di assestamento tellurico), i componenti dei vari gruppi non hanno altro dovere morale che di schierarsi alla difesa del proprio gruppo, alla difesa della patria, per sottomettere l'avversario o limitarne la potenza o soccombere gloriosamente, gettando il germe di future riscosse. Solo a questo modo l'individuo è giusto, sebbene, a questo modo, giusto sia anche l'avversario; e, per questa via, giusto sarà, per un tempo più o meno lungo, l'assetto che si formerà dopo la guerra. Non credo che il sano senso popolare abbia mai concepito in altre guise le guerre (la religione popolare le considera «castighi di Dio» per «migliorare» gli uomini); e solo una falsa ideologia, un sofisma di letteratucci, può tentare di surrogare a questi concetti semplici e severi l'ideologia del torto e della ragione, della guerra giusta e della guerra ingiusta.[28]

Queste parole furono scritte durante la Grande Guerra da Benedetto Croce, uomo e intellettuale alieno da passioni guerrafondaie, e per giunta contrario all'intervento italiano. «Le guerre» affermava il filosofo «sono *azioni divine*. Noi, individui, dobbiamo accettarle e sottometterci.»[29]

All'entusiasmo interventista, che infiammò nell'agosto 1914 molti giovani e molti intellettuali, scrittori, artisti, poeti, filosofi, contribuirono le idee e le passioni che avevano dato vita, nel decennio precedente, al mito della rigenerazione, attraverso l'interpretazione apocalittica della modernità. Gran parte degli interventisti, giovani e anziani, credevano che la guerra avrebbe salvato la nazione dal pericolo della decadenza e della corruzione, avviando un processo di rinascita collettiva.[30] L'«estasi di massa» dei primi giorni di agosto indusse i fautori della guerra rigeneratrice ad affermare che la rigenerazione era già iniziata con l'annuncio della guerra: uno dei suoi obiettivi principali, l'unione comunitaria della nazione e l'integrazione dell'individuo e delle masse nello Stato nazionale, era stato raggiunto con l'«unione sacra» di tutti i cittadini attorno alla patria, superando le divisioni politiche e religiose.

Il mito della rigenerazione nazionale, attraverso l'esperienza della guerra, era particolarmente sentito in Francia, considerata all'interno e all'esterno un paese gaudente e decadente, anarchico e scettico, del tutto inferiore al suo passato glorioso di guerre e di conquiste dell'epoca rivoluzionaria e napoleonica, ancora gravato dall'umiliante disfatta del 1870.[31] Una guerra avevano auspicato i giovani intellettuali, che si consideravano l'avanguardia di una *renaissance française*, come rilevava un'inchiesta fatta nel 1912 da due scrittori, Henri Massis e Alfred de Tard, pubblicata nel 1913 con lo pseudonimo Agathon.[32] Una delle guide spirituali della rinascita francese era il poeta cattolico Charles Péguy, volontario nella Grande Guerra, morto il 5 settembre 1914, colpito in fronte da una pallottola. Per anni Péguy aveva invocato una «grande prova», un «grande movimento» per rigenerare la nazione francese dalla decadenza borghese e appagare «un bisogno di eroismo che ha preso tutta una generazione, la nostra, un bisogno di guerra, di guerra militare, di gloria militare, un bisogno di sacrificio e perfino di martirio, forse, senza dubbio, un bisogno di santità» come aveva scritto nel 1910.

Questi grandi movimenti, queste grandi prove di un popolo intero somigliano a un altro genere di grandi prove, alle guerre. O meglio non c'è per i popoli che un genere di grandi prove temporali, che sono le guerre, e queste altre grandi prove sono anch'esse guerre. In tutte queste grandi prove, in tutte queste grandi storie, è molto più la forza interiore, la violenza di eruzione che crea la materia storica, che non sia la materia a creare e imporre la prova. Quando scoppia una grande guerra, una grande rivoluzione, una guerra di questo tipo, è che qualche grande razza ha bisogno di espandersi, ne ha abbastanza; in particolare ne ha abbastanza della pace. E che una grande massa prova un bisogno violento, un bisogno misterioso di un grande movimento ... Una grande storia, dico una grande storia militare come le guerre della Rivoluzione e dell'Impero, non si spiega in altro modo che così: un assalto di desiderio, un profondissimo bisogno di gloria, di guerra, di storia che a un dato momento prende tutto un popolo, tutta una razza, e lo spinge a un'esplosione, a un'eruzione. Un misterioso bisogno di fecondità storica. Un misterioso bisogno di iscrizione storica. Un bisogno di iscrivere una grande storia nella storia universale. Ogni altra spiegazione è vana, ragionevole, razionale, infeconda, irreale.[33]

La Francia, dichiarava nel 1913 il presidente dell'associazione generale degli studenti echeggiando Péguy, aveva bisogno di eroismo, e questa era la nuova fede della gioventù moderna, che nella guerra identificava un ideale etico di energia e di forza. La guerra, sosteneva il professore Paul Dejardins, era certamente preferibile a un'esistenza dominata da un unico motivo: vivere il più beatamente possibile al minor prezzo.[34] La parola «guerra», dopo anni di predicazione pacifista, aveva ripreso in Francia fascino e prestigio agli occhi dei giovani: era l'occasione per risvegliare e rinvigorire le più nobili virtù dell'uomo, quali si manifestano soprattutto nel sacrificio di sé a una causa che trascende l'individuo.[35] Pur senza invocare la guerra, il filosofo Henri Bergson commentava i sentimenti e le idee espresse da questi giovani, parlava di un «miracolo» della rinascita morale della Francia, il miracolo della «ricostituzione della nostra unità morale», la conferma che la «gloria della Francia era sempre intatta», ed elogiava la gioventù francese che «aspirava a una magnifica unità nazionale».[36] Il sociologo Émile Durkheim affidava alla guerra la speranza di veder realizzato il suo più caro obiettivo, quello di «far rivivere il senso della comunità» nella nazione francese.[37]

Tutti questi auspici parvero realizzati, subitaneamente, all'inizio della Grande Guerra. Era «il miracolo francese» affermava nell'aprile 1915 la «Revue des deux mondes» rievocando le condizioni morali, politiche e sociali della Francia alla vigilia della guerra: divisioni politiche profonde, animi agitati, coscienze travagliate, passioni scatenate, scandali e corruzione, avevano spinto molti a parlare di decadenza. Poi, improvvisamente, «in questa atmosfera di corruzione, di malessere e di burrasca, è esplosa la guerra come un colpo di tuono. E subito, ecco apparire una nuova Francia: una Francia unita, fiera senza spacconeria, calma e seria, proprio quella Francia che avevamo sognato, e che disperavamo di poter mai vedere con i nostri occhi: una Francia che accetta senza protestare tutto il suo destino, come se, dopo quarant'anni, ella attendeva questa ora tragica e si preparava in silenzio ... Un solo pensiero, un solo sentimento dominano tutte le coscienze francesi. Non parlavamo fino a ieri di due France? No, non c'è che una Francia, la Francia eterna, riconciliata interamente con se stessa, e unita contro il bruto invasore».[38] Anche i cattolici si mobilitarono con entusiasmo per la difesa della patria dall'aggressione teutonica, superando gli steccati che li avevano divisi per decenni dalla Francia laica e repubblicana. «L'Unione sacra, questo divino miracolo della guerra, dimostrava che al di sotto della Francia artificiale e decadente c'era una Francia sana, che si notava meno, ma rappresentava meglio la vera anima della nazione.»[39] «All'improvviso, la vecchia razza è tornata, mostrando, con qualche sorpresa, quel che può fare il fondo della sua anima battezzata ... Giovanna d'Arco ha riconosciuto il suo sangue!»[40]

Anche un pessimista come Gustave Le Bon riteneva che la guerra avesse operato una profonda rigenerazione nella nazione francese già nei primi mesi, trasformando un paese indisciplinato e volubile in una massa risoluta, tenace, che viveva stoicamente nel fondo delle trincee, sotto la minaccia costante della morte: una «patria rigenerata e più forte» stava nascendo dalla tragedia della guerra. Le qualità eroiche dei suoi soldati, affermava Le Bon, dimostravano che la Francia, sotto la minaccia mortale, aveva fatto sorgere uomini nuovi, creati dal ringiovanimento delle virtù ancestrali della razza, virtù che potevano appisolarsi ma non morire. Difensori del suolo sacro degli antenati, i giovani, che sembravano destinati a trascinare un'esistenza monotona, trasformati in «operai dell'avvenire, forgiavano una nuova Francia sull'incudine del destino», morivano da eroi per una nobile causa e, sottrat-

ti all'oblio del tempo, entravano come «morti immortali nel Pantheon dei semidei» venerati dal popolo.[41]

Il «miracolo francese» rinvigorì il mito della guerra rigeneratrice. La guerra, affermava nel giugno 1915 il filosofo Émile Boutroux in una conferenza pubblicata anche in inglese, significava certamente distruzione, massacro e barbarie, ma nello stesso tempo operava per una rinascita delle qualità fisiche, morali e intellettuali della nazione: «La guerra non solo libera le nostre anime dalle passioni egoiste, ma ci insegna anche virtù positive: decisione, coraggio, e il sacrificio della vita per il nostro onore e la salvezza della patria».[42] Con argomenti analoghi Léon Bourgeois difendeva il valore benefico della guerra, la quale, nel momento stesso in cui distrugge, attraverso la sofferenza e il dolore purifica, ringiovanisce e rinvigorisce la forza della nazione, e può diventare la sorgente di nuove e feconde energie. Il pensiero della nazione in pericolo caccia via tutti gli interessi particolari, trionfa sull'egoismo, suscita una forte volontà e la dedizione, e arma di nuovo vigore l'«anima comune».[43] I francesi in guerra riscattavano la sconfitta del 1870 e smentivano l'immagine di una Francia anarchica, individualistica, cosmopolita, edonistica: risorgeva il suo antico eroismo, la sua antica vitalità. Il genio della razza francese, così rinnovato e ritemprato nella «fornace ardente», riaffermava il suo ruolo di guida dell'umanità nella crociata per la salvezza della civiltà contro le «orde degli unni».[44]

Sentimenti e atteggiamenti analoghi si manifestarono in tutti i paesi belligeranti. In Inghilterra la guerra fu salutata come l'avvento del «fuoco purificatore» invocato per combattere una degenerazione morale e culturale che stava infettando la filosofia, la musica, la letteratura, le arti, i costumi fino ai rapporti sessuali. Il morbo corruttore non era indigeno, ma aveva origine straniera: era la pestilenza teutonica del modernismo – cioè futurismo, cubismo, vorticismo, astrattismo, musica di Wagner e di Schönberg, filosofia di Nietzsche – che aveva inoculato nella nazione inglese il virus della degenerazione. Ma la vera pestilenza morale che minacciava la nazione, affermava il critico James Douglas, era la pace.[45] Causa della decadenza era stato l'abbandono, da parte degli inglesi, degli alti e austeri ideali di vita che avevano reso grande l'impero. Di fronte alla nazione in guerra si ricomponeva quasi per evento miracoloso la mistica unità del paese: l'individualismo borghese, lo scetticismo, l'edonismo, la disgregazione della società mo-

derna arretravano di fronte all'improvvisa ondata di un nuovo misticismo comunitario. Uno dei «meravigliosi risultati della guerra è l'unione dei cuori» affermava il critico moralista Edmund Gosse.[46] Parlando di guerra e letteratura nell'autunno del 1914, Gosse fece l'apologia della guerra, paragonandola a un «potente disinfettante», che con il suo «rosso fiume di sangue ripuliva le pozze stagnanti e i canali ostruiti della mente»; la guerra era come un violento vento di rinnovamento spirituale che spazzava via le idee e gli ideali fioriti in anni di piacere e di pace e fondati su «una concezione errata del nostro scopo come nazione, del nostro diritto ad avere un molo di guida negli assolati spazi del mondo. Ci siamo risvegliati da un narcotico sogno di conforto, di benessere, di miserabile poltroneria di vita protetta» scacciando gli «spettri di una decadenza nazionale, come l'egoismo, l'edonismo, la mollezza di costumi» dell'età edoardiana.[47] La guerra, insomma, non era affatto la fine della civiltà ma la fine di «una malattia della civiltà», un'esperienza di virile ascetismo che avrebbe curato a fondo la degenerazione dei costumi.[48] Un sacerdote esaltò l'unità della nazione dichiarando che il 4 agosto 1914, giorno dell'entrata in guerra della Gran Bretagna, era una data da celebrare «come l'ora più sacra nella storia della Gran Bretagna e dell'Irlanda» perché quel giorno «l'intera nazione aveva rinunciato al suo passato ed era nata a nuova vita, *morì* per sé e risorse per gli altri».[49]

Anche in Germania fu proposto di istituire la «festa del 2 agosto», giorno della dichiarazione di guerra, per celebrare, come sosteneva il filosofo Johann Plenge, «la festa della vittoria interiore» sulle idee del 1789, il «giorno della rinascita tedesca».[50] Era iniziata la riscossa tedesca, scrisse lo storico Friedrich Meinecke, il quale ricordò le giornate di agosto come un evento miracoloso.[51] «Non siamo più soli» affermò a sua volta il filosofo Max Scheler. «Il contatto vivente nella catena individuo-popolo-nazione-Dio, che era stato lacerato, fu ristabilito all'istante.»[52] Le grandi giornate di agosto 1914 furono una vera rivelazione, affermò l'editore nazionalista Eugen Diederichs «perché, nonostante tutte le meschine discordie della vita quotidiana, il nostro popolo, nella sua interezza, è stato capace di una comune esperienza di esaltazione, di profonda interiorità, di forza riconciliatrice. In contrasto con tutte le forze che cercano di accentuare le nostre differenze, noi dobbiamo cercare di rafforzare ed esaltare questo potere di una comune esperienza,

di un comune sentire, di un comune pensiero».[53] Condivisero lo «spirito del 1914» anche gli ebrei tedeschi: il filosofo Hermann Cohen esaltò l'essenza ideale della *germanità* e salutò nella guerra la speranza di una rinascita nazionale, di un «ringiovanimento sociale di tutto il nostro popolo».[54] In una lettera al fratello Heinrich, il 6 agosto 1914, Thomas Mann confidava di sentirsi angustiato per non avere previsto in anticipo l'avvento della guerra: «Si dovrebbe provar vergogna di non aver creduto possibile e di non aver visto che la catastrofe doveva pur venire ... Se la guerra durerà a lungo, io sarò, con quasi assoluta certezza, quello che si dice "un uomo rovinato". Come Dio vuole! Che valore ha, questo, a paragone dei rivolgimenti, soprattutto spirituali, che tali eventi provocheranno su vasta scala? Non bisogna essere grati per la sorte, del tutto inaspettata, di poter assistere a così grandi cose?».[55] Un'«enorme curiosità» era la sua disposizione d'animo verso la guerra, unita alla «più profonda simpatia per questa odiata Germania, così gravida di enigmi e di destino», alla quale lo scrittore vedeva assegnata, come scrisse nelle sue *Considerazioni di un impolitico*, redatte durante la guerra, la missione di salvare la *cultura*, la civiltà dello spirito, incarnata dalla Germania, contro la *civilizzazione*, la civiltà della materia, incarnata nei suoi nemici. La guerra era il grande evento purificatore che avrebbe liberato l'Europa dalla degenerazione della civilizzazione materialista, democratica e individualista.[56] Franz Marc partì volontario per la guerra credendo nel valore salvifico del sacrificio per la rigenerazione dell'uomo europeo. «L'Europa» scrisse dal fronte nel novembre 1914 «soffre una malattia ereditaria e per guarire ha bisogno di un terribile scorrimento di sangue. Noi che siamo al fronte capiamo a fondo che questi orribili mesi non sono solo, per dirla fisiologicamente, uno spiegamento di forze politiche, ma rappresentano, da un punto di vista spirituale, un vasto e universale *sacrificio di sangue,* che ci condurrà tutti a un'unica meta.»[57]

Stessi sentimenti, stessi argomenti, stesso entusiasmo per la guerra si manifestarono nell'agosto 1914 in Italia, che pure, per il momento, aveva dichiarato la sua neutralità. «Il mistero della generazione di un nuovo mondo europeo si compie. La civiltà non muore! Indietreggia per prendere un nuovo slancio. Si tuffa nella barbarie per ringiovanirsi» scriveva «La Voce».[58] I militanti delle avanguardie moderniste erano tutti favorevoli a una guerra per rigenerare la nazione e affermare il

suo ruolo di grande potenza. Nessun'altra esperienza collettiva, quanto quella bellica, poteva servire alla rigenerazione nazionale in un periodo di decadenza e di frantumazione. La guerra, aveva affermato il principale promotore del nazionalismo italiano, Enrico Corradini, era il fenomeno principale che produceva il passaggio dallo stato individuale allo stato collettivo: era «l'atto di maggiore solidarietà di cui gli uomini siano stati capaci sin qui», perché può stabilire legami di «fratellanza e solidarietà ... fra le più diverse classi sociali, fra i grandi e gli umili, fra coloro che comandano, e coloro che obbediscono».[59] L'esperienza della guerra era necessaria per rigenerare la nazione, far più grande l'Italia, e creare una nuova civiltà italiana per i tempi moderni. «L'Italia deve essere grande per lo spirito, deve dare vita a una civiltà moderna» aveva proclamato nel 1911 il direttore della «Voce».[60]

Questa sua ambizione era condivisa da «un gruppo di giovani, sorti per purificare l'Italia», come li aveva definiti Amendola.[61] Essi volevano «cambiare il carattere nazionale» perché «in Italia c'è poca dignità nazionale. Si è bottegai ... albergatori e servitori».[62] Disgustati dalle condizioni politiche del paese nell'epoca bella della modernità trionfante, volevano agire attraverso la cultura, contro e al di fuori dei partiti tradizionali, perché pensavano che «da certe vie chiuse della politica non si esce con mezzi politici – ci vuole una catarsi morale – bisogna scavare sotto terra, e camminare per vie insospettate».[63] Questi giovani volevano formare una coscienza nazionale moderna mettendo «dell'organismo, in questo caos atomico che è l'Italia»,[64] essendo convinti che l'Italia era «una grande nazione, una nazione stretta dall'urgenza della competizione mondiale, e che ha dichiarato di accettare la lotta e di sperare nella vittoria».[65] In occasione della guerra di Libia, Amendola aveva parlato del «senso di sollievo morale generato dalla guerra in un popolo depresso dal ristagno di una vita pubblica costituita di molte chiacchiere e di pochi e piccoli fatti», conseguenza di una «rivoluzione italiana tutta fatta di politica, di diplomazia, e perfino di letteratura, e così terribilmente povera di sforzo collettivo, di sacrificio popolare, insomma di sangue versato e di affermazioni cruente della volontà nazionale di risorgere».[66]

I giovani che, da destra o da sinistra, combattevano il regime parlamentare erano convinti di possedere le qualità morali e i valori etici superiori della «nuova aristocrazia» destinata a guidare la «rivoluzione spirituale», premessa e condizione di una rivoluzione politica per «cam-

biare radicalmente tutta l'anima di molti uomini» e preparare «in Italia l'avvento di quest'uomo nuovo», come scriveva nel 1913 Giovanni Papini.[67] E per accelerare l'avvento di un uomo nuovo, si invocava anche un «caldo bagno di sangue», guerra o rivoluzione che fosse: «Bisogna prendere un partito» affermava il pittore futurista Umberto Boccioni, «infiammare la propria passione, esasperare la propria fede per questa grandezza nostra futura che ogni italiano degno di questo nome sente nel profondo, ma che desidera troppo fiaccamente! Ci vuole del sangue, ci vogliono dei morti ... Bisognerebbe impiccare, fucilare chi devia dall'idea di una grande Italia futurista».[68] L'italiano nuovo doveva essere plasmato attraverso una pedagogia guerriera, nutrito di spirito di sacrificio, di esercizio della disciplina, di disponibilità al combattimento, di sublimazione dell'individuo nella dedizione alla collettività. Di una guerra aveva bisogno l'Italia insidiata da «una cancrena spirituale nascosta nell'anima di tutti, che un giorno o l'altro scoppia, un giorno o l'altro porta o alla guerra civile o alla servitù straniera», come aveva affermato nel maggio 1914 lo scrittore cattolico Giovanni Boine, divenuto il precettore di un italiano nuovo plasmato sul modello dell'uomo marziale. La guerra «sveglia dal torpore egoistico».

Ciò che solitamente guarisce una nazione da codeste cancrene, (qui non arringhiamo nessuna folla; qui non vogliamo l'applauso di nessun comizio di costretti per dolorosa necessità o per naturale insufficienza all'obbedienza del ventre: qui si ragiona sulla realtà delle cose com'è, ed è certo meno gaia, meno umanitariamente sentimentale di quel che si vorrebbe); ciò che guarisce da queste dispersioni materialistiche ed egoistiche è un entusiasmo comune che strappi violentemente da sé ciascuno, e lo rifaccia da individuo, al più da gregario o di famiglia o di corporazione, cittadino cosciente. E può essere un comune dolore, può essere un avvenimento grande, una religione nuova, qualcosa che comunque appassioni e scuota ... E più solitamente, come per cosmica legge, è LA GUERRA.

Arriva la guerra e ogni altra voce nella nazione tace; la nazione divisa si fonde, pende tutta a una cosa sola, è attenta tutta come un sol uomo, ansiosa, a quel che succede; si ritrova tutta consenziente di un sentimento solo, di un desiderio solo intensissimo ... LA NAZIONE SI RICONOSCE.[69]

E quando il 24 maggio 1915 l'Italia entrò in guerra, la massa dei soldati, come era accaduto altrove dieci mesi prima, obbedì all'ordine di mobilitazione con rassegnazione. «Da stamani circola la notizia della nostra prossima, quasi immediata partenza per la linea del fuoco» annotava nel suo diario l'interventista Benito Mussolini il 9 settembre: «La notizia della partenza si è diffusa fra i plotoni, ma non ha sollevato una grande emozione. È tempo di guerra: si va alla guerra. È naturale!».[70] Grandissima fu invece l'esultanza dei credenti nel mito della guerra rigeneratrice: «La guerra» proclamò Marinetti «ringiovanirà l'Italia, l'arricchirà d'uomini d'azione, la costringerà a vivere non più del passato, delle rovine e del dolce clima, ma delle proprie forze nazionali».[71] Per i futuristi la «conflagrazione europea» attualizzava il mito eracliteo del «grande fuoco» palingenetico.

Anche il neutralista Croce, il 3 maggio 1915, si appellava ai napoletani esortandoli a stringersi «con animo concorde» per prestare la loro opera nell'interesse della patria, «certi che qualunque cosa sia per accadere, nell'unione dei nostri voleri, nell'affratellamento dei nostri cuori, nel guardarci l'un l'altro in viso, nel riconoscerci, quali siamo, buoni italiani e buoni napoletani, avremo in ogni caso acquistato una forza che sarà produttrice di alti effetti».[72] La guerra, affermava Romolo Murri, un ex sacerdote militante nel Partito radicale, avrebbe purificato la nazione italiana da tutti i mali che ancora gravavano sul suo carattere e sulla sua coscienza civile: «Dopo un periodo di pace, nel quale la politica, parassita inseparabile e nefasto di ogni fede, di ogni glutine sociale, ha avuto tempo e agio di svolgersi, di diramarsi, di insediarsi nei centri vitali dell'interno organismo di un popolo, la guerra, la Grande Guerra nazionale, apparisce come una possente purificatrice. Essa compromette e sconvolge il dominio dei gruppi parassitari, colloca di nuovo gli individui, fino a ieri dominati e sfruttati, dinanzi all'oggetto vero della loro fede e adorazione, dissolve e ricostruisce».[73]

Il Vaticano, con il nuovo pontefice Benedetto XV, aveva dichiarato la neutralità nei confronti dei paesi belligeranti, ma il clero e i cattolici in gran parte condivisero il patriottismo nazionale. Attraverso la guerra, il mito della rigenerazione coinvolse anche la coscienza di un sacerdote cattolico come Luigi Sturzo, il quale vide nel conflitto europeo una grande rivoluzione che stava per abbattere il vecchio mondo nato dalla Rivoluzione francese, colpevole di avere segregato la religione dagli or-

dinamenti civili e di avere opposto la scienza alla fede, mentre le «idealità della vita» erano state avvilite «dal materialismo storico e pratico che avrebbe dato il sopravvento alle finalità egoistiche»; con «la corsa al piacere, le ambizioni locali, l'oppressione degli speculatori, le ipocrisie pubbliche e private ... le nazioni stesse vivevano nella stagnante politica delle democrazie speculanti sulla pubblica buona fede».[74] La «nostra santa guerra» affermava Sturzo, rivelava le riserve morali «che il tocco del fuoco che purifica e del ferro che uccide ha destato con grandi eroismi e con la grande esplosione di sentimenti di viva fede, incurante al supremo sacrificio della vita. Così la guerra ha elevato il valore dei principi divini ed eterni di morale, di diritto e di religione».[75]

Ovunque nei paesi combattenti la cultura e la religione furono arruolate per giustificare e santificare la guerra. Le grandi potenze si consideravano i militi di una crociata santa per la difesa della civiltà e la salvezza dell'umanità, assolvendo una missione divina. Dio era alla testa dei loro eserciti e Cristo fra i soldati nelle trincee. E in nome della crociata santa, ci fu, in tutti gli Stati belligeranti, insieme con gli eserciti, la mobilitazione pressoché totale degli intellettuali dietro la bandiera della patria.[76] Anche le chiese, nella maggior parte dei paesi belligeranti, parteciparono all'«unione sacra» della nazione e si schierarono per la «guerra santa» dello Stato nazionale, considerandola la causa della Fede, e diedero alla religione della patria il sostegno e il conforto della religione cristiana. La guerra di potenza divenne effettivamente guerra di cultura, la guerra delle armi divenne guerra di idee, guerra di civiltà, guerra di religione. Per Murri il conflitto fra le nazioni era «una guerra religiosa», molto più di qualsiasi altra guerra del passato, perché era lo «sforzo che la coscienza europea fa per ritrovare se stessa e i suoi ideali di vita: e che ciascuno di questi ideali fa per impadronirsi della storia, per dominarla a suo modo».[77]

In ogni paese coinvolto nel conflitto gli intellettuali si arruolarono «in servizio spirituale armato», come lo definì Thomas Mann.[78] Pittori, scultori, poeti, musicisti si mobilitarono con i filosofi, gli scienziati e i teologi per servire ed esaltare la patria in guerra.[79] Con il loro sapere, il loro ingegno e la loro abilità, parteciparono alla glorificazione della propria nazione in armi e alla disumanizzazione delle nazioni nemiche, paragonate a orde barbariche, capaci dei più crudeli, nefandi, micidiali e orripilanti misfatti. Fiumane di poesie si riversarono dai giornali e

dalle case editrici per cantare le glorie della patria e incitare i soldati al combattimento, descrivendo la guerra come una nobile ed eroica impresa di salvezza per la nazione e di rigenerazione per l'umanità. Attraverso la propaganda della crociata santa, la Grande Guerra contribuì in modo decisivo alla sacralizzazione della politica, conferendo il massimo di sacralità alla nazione in guerra, alla definizione del rapporto fra amico e nemico in termini religiosi come contrapposizione fra le forze del Bene e le forze del Male, alla demonizzazione e alla bestializzazione del nemico, come incarnazione e strumento del Maligno.[80]

La sacralizzazione della politica, iniziata con le rivoluzioni democratiche alla fine del Settecento, proseguita con crescente intensità attraverso le ideologie, le guerre e le rivoluzioni dei due secoli successivi, aveva trasferito l'immaginario apocalittico della demonizzazione e della bestializzazione del nemico dalla tradizione biblica alle nuove religioni secolari, che intensificarono l'attività di disumanizzazione con la più fertile e spregiudicata capacità inventiva dell'arte d'avanguardia, moltiplicandone gli effetti propagandistici attraverso la produzione iconografica di massa.

Altra fonte della propaganda fu l'uso dell'analogia cristologica, per sublimare metaforicamente la lotta della nazione in guerra come novello sacrificio del Cristo per la salvezza dell'umanità.[81] Nelle cartoline di propaganda Cristo appariva in trincea con i soldati di ogni esercito e a tutti dava la sua protezione e consolazione incitandoli alla guerra e alla vittoria. Non solo la guerra fu rappresentata da ogni nazione combattente come una crociata contro il Male per il trionfo del Bene e la rigenerazione dell'umanità, ma la nazione stessa acquistò, come mai era accaduto nel passato, una sacralità laica, diventando oggetto di culto, dedizione e sacrificio. I caduti in guerra furono trasfigurati in martiri e santi della religione della patria, che si erano immolati anche per la salvezza e la redenzione dell'umanità.

Fin dall'epoca dell'invenzione della stampa, lo strumento principale per produrre la disumanizzazione, la demonizzazione e la bestializzazione del nemico era stata l'immagine visiva piuttosto che la parola scritta. Dalle guerre di religione dell'epoca della Riforma, alla rivoluzione puritana in Inghilterra e alla guerra d'indipendenza americana, l'immaginario apocalittico della tradizione cristiana era stato la fonte principale dalla quale l'iconografia delle propaganda bellica aveva attinto motivi e raffigurazioni allegoriche per rappresentare il nemico

come l'incarnazione del Male. Il veicolo più diffuso e più efficace per propagare fra le masse l'immagine mostruosamente caricaturale del nemico furono il manifesto e la cartolina. Ovunque nei paesi in guerra, gli artisti conquistarono facilmente il primato nella disumanizzazione del nemico, raffigurandolo nelle sembianze caricaturali, deformi e grottesche di esseri barbarici, demoniaci, bestiali, spregiatori dell'umanità, stupratori di donne, macellatori di bambini, distruttori della civiltà, mentre alla rappresentazione del proprio popolo in guerra e ai suoi alleati erano riservati i tratti nobili ed eroici, incarnati nella fisicità sana, armoniosa, virtuosa, virile, sublimata dalla dedizione sacrificale alla lotta per il trionfo del Bene, dell'umanità e della civiltà.

I francesi proclamarono che «questa guerra è la lotta dei popoli liberi e desiderosi di libertà contro il militarismo, contro l'imperialismo ... In tal modo, questa guerra atroce diviene guerra santa» come disse il vicepresidente della Lega per i diritti dell'uomo in un rapporto sulla guerra del 1914.[82] «Si fa la guerra per un certo modo di vedere il mondo. Ogni guerra è guerra di religione. Chi non sarebbe pronto a farsi uccidere piuttosto di dover vedere il bene e il male, il bello e il brutto, là dove lo vedono i nostri nemici?» Così, all'inizio dei combattimenti, lo scrittore Jacques Rivière spiegava il significato della guerra ai suoi camerati.[83] L'8 agosto, in un discorso all'Accademia di Scienze morali e politiche, Bergson diede la consacrazione solenne della cultura ufficiale alla guerra francese come crociata santa per la salvezza della civiltà: «La lotta ingaggiata contro la Germania è la lotta della civiltà contro la barbarie. Tutti lo sentono, ma la nostra Accademia ha forse un'autorità particolare per dirlo. Votata in gran parte allo studio delle questioni psicologiche, morali e sociali, essa compie un puro dovere scientifico segnalando nella brutalità e nel cinismo della Germania, nel suo disprezzo per la giustizia e per la verità, una regressione allo stato selvaggio».[84]

La guerra attuale, dichiarava Léon Bourgeois, uno dei dirigenti del Partito radicale, era una guerra fra due culture e fra due civiltà, fra l'ideale di libertà e di giustizia, incarnato dalla Francia, e l'ideale della forza e del dominio incarnato dalla Germania, un ideale che era la negazione di tutto ciò per cui valeva la pena vivere.[85] Il pangermanesimo, affermava il filosofo cattolico Jacques Maritain, era la conseguenza della Riforma, un nuovo violento attacco sferrato contro il cattolicesimo dai seguaci di Lutero. La Santa Vergine del Rosario, invocava il poe-

ta Paul Claudel, ci darà la vittoria contro le armate del Diavolo, contro le orde di Lutero.[86] La crociata antiluterana divenne il motivo ufficiale della propaganda bellica del clero francese, che accusò la Germania di avere scatenato la guerra per distruggere la Chiesa cattolica, come affermava il vescovo di Nancy.[87] La Germania era l'avversario teorico e pratico del cattolicesimo e perfino dello stesso cristianesimo.[88]

Anche in Gran Bretagna Dio fu arruolato nella guerra contro la Germania, per sostenere la santa causa del diritto e dei deboli contro la forza e la barbarie dei novelli unni. La Chiesa anglicana appoggiò la guerra esaltando l'unità della nazione, che era il risultato del «sacrificio di sé, dell'altruismo, della mistica presenza dello Spirito santo».[89] Questa, disse un pastore della Libera Chiesa, «è una guerra santa, che noi combattiamo con l'aiuto di Alleati celesti». E gli intellettuali inglesi non furono da meno degli intellettuali francesi nel dare alla «guerra santa» il conforto della loro adesione e della loro dottrina.[90] L'Inghilterra combatteva per la libertà contro la tirannia; la sua guerra era una crociata per la difesa delle piccole nazioni contro l'aggressore, per il trionfo della legge contro la forza, perché gli inglesi erano una nazione «che ha la causa della legge nel sangue come un elemento vitale». Gli inglesi combattevano la Germania «per la più nobile causa per cui gli uomini possano pugnare: il diritto pubblico europeo scudo e brocchiere delle nazioni grandi e delle piccole, specialmente delle piccole».[91]

L'intervento degli Stati Uniti nel 1917 accrebbe notevolmente il carattere di crociata santa assunto dal conflitto, con toni fortemente apocalittici, derivanti dalla peculiare tradizione millenarista del loro nazionalismo, che esaltava gli americani come il nuovo popolo eletto, cui Dio aveva affidato una missione mondiale.[92] La Grande Guerra entrò nella «storia sacra» della religione civile americana, insieme con la guerra civile, attraverso una comune interpretazione apocalittica, come guerra di purificazione e di rigenerazione, che confermava il «destino manifesto» della nazione americana.[93] La Grande Guerra fu considerata una guerra santa per la causa della libertà, e quindi per la causa di tutta l'umanità.[94] Ebrei, cattolici, protestanti diedero il loro sostegno alla guerra contro la Germania, combattuta in nome e per volontà di Dio: «È Dio che ci chiama alla guerra ... Questo conflitto, in verità, è una crociata, la più grande della storia, e la più santa. Nel significato più profondo e più vero, è una Guerra Santa. Sì, è Cristo, Re della Virtù, che ci chiama a combattere, in una lotta mortale, una potenza empia e blasfema».[95]

Sul fronte opposto, la Germania respingeva le accuse che l'additavano quale unica responsabile per aver scatenato con cinica brutalità la guerra con un'aggressione selvaggia contro uno Stato neutrale, e proclamava a sua volta di aver preso le armi per difendersi da un mondo ostile, decadente e corrotto, per castigare e moralizzare una società infettata dallo «spirito moderno» del materialismo e dell'utilitarismo, devota solo al culto di Mammona. La guerra era una «nuova Riforma», una crociata dell'Anima contro la Materia, della *Kultur* contro la *Zivilisation*, dell'idealismo contro l'utilitarismo, della sana modernità germanica contro la perversa modernità francese e inglese. Nell'ottobre 1914 artisti, filosofi, scienziati firmarono un manifesto per difendere la causa della Germania, una guerra dello Spirito per la vittoria dello Spirito, e non per la conquista e la potenza. Non ci battiamo soltanto per la nostra potenza e la nostra indipendenza, proclamava nel 1916 lo storico Otto Hintze, «ma per la libertà di tutti i popoli. Il mondo in cui viviamo non deve avere tratti né anglosassoni né moscoviti. Non vogliamo la desolante supremazia mondiale di un popolo, ma una convivenza piena di vita di popoli e Stati liberi ... Vogliamo fondare un nuovo equilibrio di potenza nel concerto mondiale».[96] Era una guerra fra le «idee del 1914» – sentimento profondo della vita, spirito di sacrificio e di eroismo, solidarietà comunitaria, forte coscienza nazionale, senso del dovere – e le «idee del 1789» – egoismo, individualismo, materialismo, edonismo, egualitarismo democratico, cosmopolitismo.[97] La Germania aveva la missione di rigenerare la civiltà europea e di redimere l'uomo moderno, che si era asservito al culto di un ideale proiettato unicamente verso la realizzazione di forme esteriori di vita effimere e volgari, dominate dall'avidità di denaro, di piacere, di benessere individuale. La guerra, dichiarava Sombart, era una *Glaubenskrieg*, una guerra ideologica e religiosa perché la Germania era l'ultima diga opposta dallo spirito degli Eroi contro il dilagare dello spirito dei Bottegai, che si era già impossessato della Gran Bretagna e degli altri popoli europei, e ora minacciava di infettare e corrompere la civiltà tedesca.[98] La guerra, per la Germania, affermava Plenge, era «una crociata al servizio dell'anima del mondo, per la salvezza del mondo». La guerra era un uragano che doveva purificare i più riposti angoli dell'anima germanica, rendendola una pura sorgente di potenza spirituale per la rigenerazione dell'Europa.[99]

La santificazione della guerra combattuta dalla Germania rinnovava una tradizione che risaliva a un secolo prima: «Non è una guerra di cui

sanno le corone / È una crociata, è una guerra santa»: con questi versi il poeta tedesco Theodor Körner aveva sacralizzato la guerra di liberazione combattuta dai tedeschi nel 1813 contro Napoleone.[100] Un secolo dopo, il poeta Walther Flex riconsacrava la nazione tedesca in armi, il «popolo in grigio ferreo vestito», come il «popolo santo», che rinnovava «la fede e le gesta dei padri», per «calpestare lo spettro dell'odio e dell'inganno / Della canaglia invidiosa, / Ogni fendente di spada è un ufficio divino, / Ogni sparo una prece».[101]

Protestanti e cattolici si unirono allo Stato nella santificazione della guerra, e manifestarono insieme, nei giorni di agosto, il loro sostegno alla causa nazionale. I pastori protestanti descrivevano il conflitto come una manifestazione della collera di Dio, un momento della rinascita cristiana guidata, come ai tempi di Lutero, dal popolo tedesco, scelto dal Signore per condurre la crociata contro i nemici e i corruttori della religione, dentro e fuori la Germania.[102] La guerra era il bastone punitivo nelle mani dell'Onnipotente, una tempesta purificatrice che irrompeva in una chiusa e fetida atmosfera, spazzando via i miasmi dell'incredulità e dell'empietà, estranei all'anima germanica. La Germania era l'arcangelo Michele che scacciava il Maligno dal mondo e salvava, col fuoco purificatore, l'umanità dalla corruzione e dalla decadenza. Dalla profondità dell'anima tedesca – che era «l'anima dell'umanità», precisava il filosofo Rudolf Eucken – prorompeva la furia rigeneratrice. «Ancora una volta si infiamma il *furor teutonicus*. S'infiamma di nuovo l'entusiasmo delle guerre di liberazione. Ha inizio la guerra santa» proclamavano i rettori e i senati delle università bavaresi il 3 agosto 1914 lanciando un appello agli studenti.[103] «Il mondo guarirà grazie alle virtù tedesche,» scriveva Musil all'inizio del 1917 «a meno che il mondo attualmente coalizzato contro di esse non riesca, come spera, a distruggerle alla radice.»[104]

La santificazione della Grande Guerra contribuì ad accentuare la percezione e l'interpretazione del conflitto come di un evento apocalittico, la battaglia di Armageddon fra il Bene e il Male, che si manifestava concretamente nella demonizzazione ideologica e nella bestializzazione razzista del nemico. Se in Francia, in Germania e negli Stati Uniti gli elementi millenaristici vennero emergendo nel corso del conflitto, in Germania l'atmosfera fu apocalittica fin dal principio, perché la guerra venne sentita come una «necessità spirituale interiore»,[105] l'obbedien-

za a un comando spirituale che imponeva alla Germania di assumere la guida della crociata, che aveva il suo principale nemico nell'Inghilterra, incarnazione della perversa modernità dello spirito dei Bottegai. La Germania, unica nazione virtuosa per la profondità della sua anima, combatteva contro una società di mercanti avidi come gli inglesi, di gaudenti depravati come i francesi, di imbelli infidi come gli italiani.[106]

I nemici della Germania non usavano toni più temperati. Essi consideravano i tedeschi i moderni barbari, nuove orde di unni, armate del demonio, belve sanguinarie assetate di sangue, capaci di ogni violenza, di ogni efferato crimine non solo contro i soldati nemici, ma anche contro donne e bambini inermi. Il *teutonismo* era l'Anticristo, la Bestia dell'Apocalisse. I nemici della Germania decretarono l'espulsione dei tedeschi dalla comunità. Lo scrittore cattolico Léon Bloy, asseriva che la nazione germanica era il Principe delle tenebre, che non si accontentava più di asservire e avvilire le anime, ma si proponeva un'impresa mai vista dall'inizio della storia: annientare le anime. «La Germania prussianizzata cessa di appartenere all'umanità, per divenire un bruto enorme e feroce, che minaccia il mondo intero.»[107]

I francesi furono particolarmente feroci nella bestializzazione razzista della Germania, specialmente dopo l'abbattimento della cattedrale di Reims. Il 14 settembre 1914 lo scrittore nazionalista Maurice Barrès, sull'«Écho de Paris», definiva la Germania «uno stivale colmo di sterco», incitando alla «disfatta del Male, della Barbarie, della Bestia».[108] Dieci giorni dopo, respingeva rabbiosamente l'ipotesi di clemenza dopo la vittoria sulla Germania e metteva in guardia contro ogni ipotesi di tregua: «Sarebbe un'imprudenza criminale permettere ormai un'intesa ai membri di una razza ancora informe e interamente cattiva. Gli Alleati imporranno a questa bestia formidabile le redini, fino a quando, domata dalla stanga, si sarà sottomessa alla legge della civiltà ... la razza tedesca deve subire un periodo di espiazione».[109] E il 27 dicembre l'«Écho de Paris» incitava gli Alleati allo sterminio per fame della Germania: «I tedeschi sono più feroci dei topi di fogna. Non bisogna salire troppo in alto nella fauna. Il topo di fogna è l'emblema più fedele della loro razza. È come loro vorace, feroce, pullulante. Per salvarci dai suoi attacchi si impone un radicale sistema di sterminio».[110]

Quando l'Italia entrò in guerra contro la Germania, nel 1916, la mobilitazione della cultura italiana portò il suo contributo all'esaltazione della «guerra santa» e alla demonizzazione dei tedeschi.

Non ci può essere dubbio: le armi e le idee dell'Europa combattono nella Germania più e peggio che una nazione ebbra di orgoglio conquistatore, più e peggio che una dottrina scellerata di predominio, tramutatasi in ferro e in bronzo per la ruina d'Europa: combattono una divinità malvagia, la cui religione può definirsi un fatalismo sanguinario. È necessario che l'Europa civile distrugga questa religione selvaggia, abbatta questo fanatismo epilettico avido di sacrifici umani; bisogna che essa reintroduca e restauri nella storia del popolo e nell'idea del diritto internazionale la ragione e la volontà consapevoli; bisogna che disavvezzi l'uomo reputato civile – e primo fra tutti, l'uomo germanico – dal sanguinoso delirio, rigerminante in lui da una lunga eredità atavica, che lo induce a risvegliare in sé gli spettri delle sue cupidigie e del suo egoismo e ad adorarli come dei; è necessario lo costringa ad accettare una legge comune e un principio di disciplina morale. Ché se non avesse forze bastanti a ciò, se fallisse, per fiacchezza, nell'impresa, molti nobili intelletti avranno pensato e lottato e molti cuori sofferto inutilmente, e la civiltà di cui siamo orgogliosi sparirà come un sogno vano.[111]

Così il critico letterario Alfredo Galletti in un opuscolo del 1917 su mitologia e germanesimo. Invano Benedetto Croce protestava contro la rappresentazione della guerra come una crociata del Bene contro il Male, cercando di contrastare l'asservimento della ragione e della verità alla propaganda del fanatismo nazionalista. Il filosofo giudicava insulsa la nobilitazione della guerra contro la Germania come «guerra giusta», una guerra della «civiltà» contro la «barbarie», così come definì ridicoli i tedeschi «quando parlano di ristabilire la moralità nel mondo»,[112] pur osando dichiarare apertamente la sua «profonda ammirazione per la virtù politica ed etica» della Germania.[113] E invano, ancora, il filosofo protestava contro «l'opera velenosa che gli "intellettuali" vanno compiendo in questa terribile e sublime tragedia della guerra europea».[114] Croce esortava gli intellettuali a difendere più seriamente e solidamente la causa dell'umanità e della giustizia col rifuggire «dal partecipare alle insolenze, alle calunnie, alle trivialità e al fango che ogni popolo scaglia contro l'altro».[115]

La demonizzazione del nemico non era fenomeno nuovo, ma nuove furono la dimensione e la risonanza di massa che gli diede la Grande Guerra, insieme al mito della rigenerazione. D'altra parte, l'inserimen-

to di questo mito nella propaganda bellica ne accrebbe enormemente il potere di influenza sul destino degli uomini, contribuendo a trasformare non solo la natura della guerra da conflitto di potenza in crociata religiosa, ma la natura stessa della politica e dello Stato, incrementando il processo di sacralizzazione della politica. La nazione acquistava così, attraverso il misticismo comunitario e la santificazione della guerra, una più intensa dimensione religiosa, come unità morale e ideale suprema, consacrata dal sangue dei caduti, trasfigurati in martiri e santi della religione della patria in una guerra nel corso della quale l'interpretazione della modernità come epoca apocalittica fu grandemente favorita da una frenetica ripresa delle profezie che consideravano la Grande Guerra, in senso propriamente biblico, la battaglia di Armageddon.

Le parole «apocalisse» e «Armageddon» furono forse fra le più usate per definire l'«atmosfera da fine del mondo»[116] che la guerra aveva suscitato.

Alle soglie dell'Apocalisse Léon Bloy intitolò il suo diario degli anni dal 1913 al 1915. «La situazione attuale non ha nulla di sorprendente per me» scriveva il 20 agosto. «È da molto tempo che io attendo la catastrofe! Lo sanno quelli che mi conoscono. Ma io non vedo ancora i *segni* divini.»[117] Ispirato alle rivelazioni catastrofiche della Madonna apparsa sulla montagna della Salette nel 1846 (tre mesi dopo la nascita di Bloy che, dalla madre, alla Madonna dell'apparizione era stato consacrato), il cattolicesimo apocalittico dello scrittore francese era furente contro le ingiustizie di una modernità consacrata al culto della ricchezza, che si nutriva del sangue dei poveri, e per questo era inevitabilmente condannata all'imminente flagello della punizione divina, inizio della Fine dei Tempi annunciata dall'*Apocalisse* di Giovanni.[118] «Recentemente» aveva scritto Bloy il 23 gennaio 1909, giornata consacrata al «fidanzamento della Santa Vergine», «c'è stato il cataclisma siciliano, preludio o prodromo di molti altri, ultimo avviso prima del compimento delle minacce della Salette. Si dice che Messina fosse una città superba, poco dissimile dalla Pentapoli. Duecentomila esseri umani vi sono morti per un brivido della terra ... Amante della giustizia, voglio credere che i ricchi siano stati favoriti da questo privilegio, e che in quella circostanza abbiano potuto meditare, nel vestibolo dell'inferno, sulle delizie e sulla *solidità* delle ricchezze ... Terribili lezioni, se volete, ma rudimentali, e troppo incomprese! Ce ne vorranno di più terribili, e già le sentia-

mo venire.»[119] Commentando nello stesso anno una carta «ipotetica» dell'Europa futura, pubblicata dopo il terremoto che aveva distrutto Messina e Reggio, Bloy aveva scritto: «Scientificamente, rigorosamente, implacabilmente si deduce o si suppone che l'Europa sia destinata a degli sconvolgimenti geologici, forse prossimi, inevitabili e prodigiosi».[120] Invece degli sconvolgimenti geologici, venne lo sconvolgimento bellico della Grande Guerra, che Bloy tuttavia non considerò ancora l'inizio della fine del mondo. La guerra, annotava nel suo diario, aveva solo «un'*apparenza* apocalittica», anche se nella Germania egli vedeva incarnato il Principe delle Tenebre, la Bestia.[121] La Francia era lo strumento di cui Dio si avvaleva per distruggere il diabolico impero tedesco e punire la Germania «nel modo più terribile», perché altrimenti, osservava Bloy, la sua impunità sarebbe «la dimostrazione dell'inesistenza di Dio».[122] Ma dopo l'abbattimento della Bestia, anche «la Francia dovrà ancora pagare i suoi conti, e sarà quello il momento in cui Dio interverrà. Allora, senza dubbio, egli invierà *qualcuno*. Non è possibile che quanto io ho visto e attendo da trentacinque anni non si realizzi, in un modo o in un altro».[123] Perciò, continuava Bloy, annientata la Germania, «sarebbe toccato alla Francia stessa dover tribolare per espiare la colpa di essersi allontanata da Dio convertendosi al culto della modernità incredula». «La Francia continua a non volerne sapere di Dio. Ateismo teorico fra i non credenti, ateismo pratico fra i credenti. Unanime rifiuto di credere al Soprannaturale e, di conseguenza, al Pentimento.» Distrutta la Germania, sarebbe iniziata «la vera Espiazione, di un terrore indescrivibile, espiazione per la Francia, innanzi tutto, a causa del suo primato, e poi per tutto il resto del mondo, colpevole della stessa prevaricazione. E nessuna voce umana o angelica potrà dire fin dove arriverà l'estrema pena della terra».[124] Dopo l'epoca della grande tribolazione, la Francia, «sempre necessaria a Dio», sarebbe stata la prima a risollevarsi dalla condizione degli agonizzanti «per compiere interamente il suo destino».[125] Bloy concludeva il suo diario nell'ottobre 1915, imprecando contro la neutralità del Vaticano e l'appello alla pace di papa Benedetto XV, perché così facendo aveva reso tutti i popoli responsabili della «mostruosa iniquità degli aggressori»: «Ogni grandezza è stata confinata nel fondo della Storia, e se Dio vuole agire in modo manifesto, bisogna che agisca *Lui stesso*, vittoriosamente come duemila anni fa, quando risuscitò dai morti».[126]

In terra inglese, le voci profetiche rivelavano che era invece la Britannia la nazione prescelta da Dio per la lotta apocalittica contro la Bestia al fine di salvare la civiltà e l'umanità. «Tutti i segni indicano che l'attuale militarismo tedesco e tutti quelli che lo sostengono appartengono alla stirpe della Bestia» affermava Lux Animae, pseudonimo dell'autore o autrice di un libro pubblicato nel 1916 col titolo *Ancient Babylon & Modern Germany versus the New Jerusalem. The Holy City. Both in this World and the World to Come* (L'antica Babilonia e la Germania moderna contro la Nuova Gerusalemme. La città santa. In questo mondo e nel mondo che verrà). La Britannia rappresentava la Città Santa in guerra per la verità e la civiltà, perché «la vera civiltà non consiste nell'abbondanza delle invenzioni, delle scoperte, del sapere, ma nell'*umanità dell'uomo verso l'uomo* ... Se tutto ciò è vero, la nazione tedesca allora sembra partecipare a una cospirazione non solo contro la religione, ma contro la stessa civiltà».[127] La Germania era la Babilonia moderna, la città degli uomini perduti, asserviti al Principe delle Tenebre, dominati «dall'egoismo sfrenato del vecchio uomo non rigenerato ... Babilonia spesso ostenta una religione persino simile a quella cristiana (come l'avevano e l'hanno gli ebrei che hanno crocifisso Cristo) e a volte è esteriormente rispettabile e morale in apparenza ... ma non sarà mai morale davanti a un Dio onnisciente ... La Germania-Babilonia pervade ogni forma di affari, commerci, professioni e relazioni sociali di questo mondo ... I signori della guerra nella Germania attuale devono essere stati fin dalla culla sotto l'influsso della Bestia, perché tanto spirito demoniaco non può svilupparsi in un breve periodo».[128] Pertanto, la Britannia e i suoi alleati potevano «esser certi che i loro attuali nemici non agiscono per volontà divina, se non nel senso che al diavolo è talvolta permesso di essere uno strumento di punizione per i peccatori».[129]

Sul fronte opposto, richiamandosi alle profezie di Ezechiele, il reverendo tedesco D.W. Langelott affermava nel 1915 che la Gran Bretagna era in realtà Gog, «il principale nemico del popolo di Dio», destinato a essere sconfitto perché «Dio stesso scenderà nell'arena contro le armate di Gog» e l'«impero dell'Anticristo sarà distrutto». Alla Germania, con la Riforma, Dio aveva dato «il puro Vangelo, il più prezioso dei doni fin dal tempo degli apostoli ... Sappiamo che l'imperatore Guglielmo II considera la corona tedesca come una missione divina, e certamente la Germania deve essere grata a Dio per un tale sovrano».[130]

La guerra era una necessaria catastrofe purificatrice per liberare il mondo dal male diabolico che si era insediato nelle potenze nemiche della Germania, affermava un pastore protestante, ma anche per purificare l'anima della nazione tedesca dalle colpe di aver ceduto alle lusinghe del Maligno: «Conosciamo le forze diaboliche, gli spiriti maligni che sono all'opera nell'empia Inghilterra, nella frivola Francia, nella selvaggia Russia. Ma non dimentichiamo neppure noi stessi ... noi dobbiamo sottometterci senza indugio e con onestà al giudizio divino, riconoscere e combattere contro gli spiriti del Male che ci impestano, e aprire i nostri cuori agli spiriti del Bene che scendono dall'alto per purificarci e curarci». Con precisione il pastore elencava la lista degli spiriti maligni che infettavano l'anima tedesca: il vizio del bere («Si potrebbe dire che i vini francesi hanno fatto più danno alle nostre truppe dei proiettili francesi»), l'impurità e l'immoralità «che ossessiona la nostra nazione anche in guerra», e «il culto di Mammona», che continuava a fiorire nella comune sofferenza, sovrapponendo la brama di ricchezza allo spirito di sacrificio e alla legge: tutti per uno, uno per tutti».[131]

Furono una fiumana gli articoli, gli opuscoli, i libri pubblicati durante la Grande Guerra in ogni parte del mondo, per dimostrare che gli eventi bellici erano stati previsti dalla Bibbia e dai veggenti cristiani d'ogni epoca. Le dimostrazioni consistevano nel mettere a confronto, attraverso arzigogolati calcoli numerici e adattamenti, le metafore, i simboli e le allegorie apocalittiche con gli avvenimenti della guerra, per giungere all'immancabile rivelazione che si era ormai entrati nel corso della fine del mondo.[132]

Ricordando che l'interpretazione dell'*Apocalisse*, per decifrare la data effettiva dell'inizio della fine dell'umanità, aveva impegnato persino un ingegno scientifico come quello di Isaac Newton, un collaboratore della rivista «Mercure de France» faceva notare la «sorprendente analogia fra le visioni apocalittiche e le peripezie di questo conflitto straordinario»: «La concordanza matematica delle cifre fornite venti secoli fa, con il loro valore moderno, giustificando la nostra fiducia nell'avvenire» dimostravano che la Germania era la Bestia e il Kaiser l'Anticristo.[133] La rivista, in altra occasione, precisava che non chiedeva ai suoi lettori di credere alle rivelazioni dell'*Apocalisse*, essendo questa una questione di fede, ma si limitava a constatare che, calcolando alcune date relative alla vita dell'imperatore tedesco, il risul-

tato chiaramente coincideva con il numero 666, la cifra dell'Anticristo, mentre la fine della guerra e «la messa a morte della Bestia», con la morte di Guglielmo II, era approssimativamente indicata, secondo i calcoli apocalittici, nel settembre 1918. Del resto, concludeva la rivista, tutti quelli che hanno visto «tutti i crimini, tutti gli orrori commessi durante questa guerra dai *boches* e dai loro capi, riconosceranno che la guerra del 1914 è veramente "satanica", quale non c'è mai stata dall'inizio del mondo. È veramente segnata dal *marchio della Bestia*. È veramente "sovrumana", infernale, e basta di per sé a provare che Guglielmo è "l'uomo" annunciato da san Giovanni, l'uomo che egli chiama "l'Anticristo"».[134]

Alla fine del 1916 fu pubblicato a Calcutta un opuscolo intitolato *The War. This is the Armageddon of the Apocalypse of the Bible* (La Guerra. Questo è l'Armageddon dell'Apocalisse della Bibbia), scritto il 17 novembre 1916, come lettera aperta al direttore del «The Bengalee» dal signor George Percival Chisholm Holmes, il quale fin nel titolo affermava che «l'Araldo del Signore è ora fra noi, per annunciare che l'avvento del Signore, come predetto dal grande profeta ebreo Daniele, avrà luogo non prima, ma subito dopo l'anno del Signore 1957». L'autore contestava un'affermazione del giornale, secondo cui la guerra non era l'Armageddon dell'*Apocalisse* di Giovanni, ma «della dura realtà». La guerra in corso, precisava invece l'interprete apocalittico, era realmente l'Armageddon biblico, iniziato da un decennio, perché «l'anno 1912 è l'anno e il tempo definito e definitivo del cominciamento della battaglia, cioè la guerra dell'Armageddon dell'*Apocalisse*: e questo tempo e questo anno era predetto come tale in modo specifico ... da Daniele, il grande profeta ebreo dell'Antico Testamento».[135] E dopo aver illustrato il corso degli eventi passati e futuri corrispondenti alla profezia apocalittica, l'interprete apocalittico concludeva: «Questo, signore, è il corso e la fine del terribile Armageddon dell'*Apocalisse*, che è con noi ora, e che finirà soltanto con la fine del genere umano sulla Terra con la Seconda Venuta di Cristo il Signore».[136]

Con autorizzazione vaticana, furono pubblicati anche in Italia libri che interpretavano la guerra alla luce delle profezie, pur con la precisazione, come si legge nella nota dell'imprimatur premessa alla seconda edizione del libro di Giuseppe Ciuffa, *La guerra europea e le profezie,* pubblicata nel 1916 (la prima era stata pubblicata l'anno precedente a

Roma da «editori pontifici»), che «la Chiesa non approva né condanna» tali profezie, lasciandone la conferma all'avvenire; ma una cosa era «generalmente certa, che cioè i grandi peccati degli uomini, massime se sono radicati e nella società diffusi, sono la causa di castighi grandi e di terribili sciagure».[137]

Studioso di materie esoteriche e politico cattolico locale (fu sindaco di Montecompatri, nel Lazio), in vari libri sulle profezie e la guerra, che suscitarono molte polemiche, Ciuffa espose l'atteggiamento tradizionale della Chiesa nei confronti della modernità, condannata, per la sua essenza diabolica, alla catastrofe annunciata dall'*Apocalisse* di Giovanni: le tre disgrazie annunciate dall'aquila, come preludio alla catastrofe, erano la Rivoluzione francese, la guerra in corso, e l'avvento prossimo dell'Anticristo. La guerra era la conseguenza dell'apostasia dell'umanità dopo la Riforma e la Rivoluzione francese, il portato dell'«odierno *caos* di dottrine mistificate, principi vaghi, sistemi errati, degenerazioni», mentre l'autorità della Chiesa veniva indebolita, e la religione asservita, dai governanti come «mezzo per le loro mire, scopi politici e ambizioni ... L'intervento divino si manifesterà al mondo per confondere la superbia del secolo, punire i ribelli, rivendicare i diritti e dare alla Chiesa e ai fedeli un periodo di pace e di tranquillità».[138] Fra gli eventi catastrofici profetizzati, prima del trionfo finale della Chiesa, vi erano la distruzione di Parigi, moderna Babilonia, e la caduta di Roma prima della fine del mondo.

L'identificazione della guerra in corso con la «grande guerra descritta dall'*Apocalisse*, come segno della fine dei tempi» era affermata con più risolutezza nel 1917 da un intellettuale cattolico, Melano Lamberti, autore di un libro intitolato *La guerra apocalittica*. Lamberti, pur richiamandosi alle opere di Ciuffa, riteneva la sua indagine «più rigorosa» rispetto ai molti altri libri scritti sull'argomento, «spesso con basi assai poco positive o molto fantastiche e facendo astrazione da ogni metodo scientifico di indagine».[139] Quel che l'autore riteneva di poter dimostrare «con prove rigorose» era che «la famosa bestia dell'*Apocalisse* non è precisamente l'Anticristo, né tanto meno un anticristo personale, ma simbolizza piuttosto il regno dell'Anticristo e i suoi effetti in genere, e in specie, come portato ultimo e terribile del regno, l'odierna conflagrazione dei popoli».[140] L'Anticristo non era «una figura personale con particolari contrassegni»,[141] ma era «ogni istituto sociale che combattesse la religione cristiana e la Chiesa»: come tale, «il più

grande Anticristo, è già venuto, è già presente, ha già combattuto, ormai declina, perché le voci degli apostoli di Dio si fanno grandi e terribili, ed essi hanno la promessa della vittoria».[142] L'Anticristo era, in altre parole, la modernità con tutto il suo corredo di istituzioni sociali che avevano combattuto la religione cristiana e la Chiesa, per condurre poi alla «grande conflagrazione dei popoli» che «è appunto il segno, dato dal Vangelo, della fine del mondo».[143] «Dopo la guerra apocalittica – che è né più né meno la guerra attuale – e prima dell'inizio degli altri flagelli, si dovrà predicare il Vangelo per tutta la terra» per la riconversione dei protestanti e la conversione degli ebrei, che sarebbe avvenuta in pochi anni, mentre le colonie, da terre di sfruttamento, sarebbero diventate «zone di civilizzazione cristiana». Predicato il vangelo in ogni angolo del mondo, ecco nuovi flagelli, carestie e pestilenze terribili, poi «scompariranno i tre quarti dell'umanità», per pagare le pene delle loro colpe, e infine, cessati i flagelli, «sarà l'ora della speranza» nel perfetto compimento del regno di Dio.[144]

Fra i grandi eventi previsti nell'*Apocalisse* di Giovanni, prima della seconda venuta di Cristo sulla terra, vi era il ritorno degli ebrei in Terrasanta e la loro conversione al cristianesimo. «La presente generazione è destinata a vedere la seconda venuta di Cristo» affermava l'autore americano di una profezia sul ritorno di Cristo.[145] Un opuscolo apocalittico pubblicato a Londra nel 1915 si intitolava: *The War. Messiah's Advent: is it Imminent? Israeli's Restoration, 1916-1917* (La guerra. È imminente l'avvento del Messia? La restaurazione di Israele, 1916-1917).[146] Chi credeva che la guerra in corso fosse la grande guerra dell'*Apocalisse* consolidò la sua credenza quando il 9 dicembre 1917 il generale Allenby entrò in Gerusalemme. La conquista di Gerusalemme, associata alla conquista bolscevica del potere in Russia poche settimane prima, sembrò convalidare una lunga tradizione profetica confermando agli occhi di molti credenti, in ogni parte del globo, che era veramente iniziata la fine del mondo.[147]

Nessuna predica apocalittica di religiosi cattolici o protestanti, nessun libro sulle profezie che avevano annunciato la Grande Guerra come la battaglia di Armageddon ebbero risonanza paragonabile all'enorme successo, favorito dall'utilizzazione propagandistica che ne fecero gli alleati, del romanzo antitedesco *I quattro cavalieri dell'apocalisse* dello scrittore spagnolo Vicente Blasco Ibáñez, pubblicato nel 1916.[148] Ne furono vendute due milioni di copie in quattro edizioni e nel 1917 fu gira-

ta a Parigi una prima versione cinematografica. Blasco Ibáñez lo aveva scritto rapidamente, fra il novembre 1915 e il febbraio successivo, mentre viveva in disagiate condizioni nella capitale francese sotto l'incubo di un'invasione tedesca. La guerra, che l'autore aveva voluto conoscere direttamente recandosi al fronte, era protagonista del romanzo, con tutta la sua irrazionalità, brutalità, ferocia e orrore, di cui erano naturalmente considerati responsabili soltanto i tedeschi, che l'avevano voluta, preparata e iniziata, proseguendola con una crudeltà e una ferocia senza pari. La visione apocalittica della guerra fa la sua apparizione nel romanzo attraverso il personaggio di Tchernoff, un russo che era stato giornalista a Berlino. Tchernoff, nel suo pensiero, esprimeva la condanna della civiltà materiale di una modernità senz'anima e dignità umana, identificata con la Germania moderna. Agli amici che lo ascoltavano considerandolo ubriaco, egli, come invasato, descriveva la visione dei quatto cavalieri dell'apocalisse, Peste, Guerra, Fame e Morte, che precedevano l'avvento della Bestia, mostrando agli increduli un volume stampato nel 1511 con le incisioni di Albrecht Dürer intitolato *Apocalypsis cum figuris*. «Tutti e tre rimasero in estatica ammirazione di fronte all'illustrazione che rappresentava la folle corsa dei cavalieri apocalittici. Il quadruplice flagello si precipitava con impeto travolgente sulle fantastiche cavalcature annientando l'umanità pazza di terrore.»[149]

E la cavalcata furiosa dei quattro cavalieri passava come un uragano sull'immensa folla umana. Il cielo sulle sue teste assumeva la penombra livida del tramonto. Mostruosi, orribili e deformi volteggiavano a spirale sulla furiosa razzia, *come una scorta ripugnante. La povera umanità, folle di paura, fuggiva in tutte le direzioni sentendo il galoppo della Peste, della Guerra, della Fame e della Morte. Uomini e donne, giovani e anziani si spingevano e cadevano a terra in tutte le posture e le espressioni del terrore, della sorpresa, della disperazione. E il cavallo bianco, il rosso, il nero e il pallido li schiacciavano sotto i loro implacabili ferri con indifferenza: l'atleta sentiva lo scricchiolio delle sue costole rotte, il bimbo agonizzava attaccato al petto materno, il vecchio chiudeva per sempre le palpebre con un gemito infantile.*

«Dio si è addormentato dimenticando il mondo» continuò il russo. «Tarderà molto a svegliarsi e, mentre dorme, i quattro cavalieri feudatari della Bestia scorrazzeranno per la terra unici signori.»[150]

La visione dei quattro cavalieri dell'apocalisse ritornava alla fine del romanzo, quando il vecchio don Marcello, davanti alla tomba del figlio morto al fronte, in un improvvisato cimitero di guerra disseminato di croci, sentiva in sé ruggire la rabbia «furioso contro il destino», e volgendo lo sguardo all'orizzonte, «lì dove immaginava che dovevano essere i nemici», serrava i pugni con rabbia, credendo «di vedere la Bestia, eterno incubo degli uomini. Il male sarebbe rimasto senza castigo, come tante altre volte?». Non c'era giustizia al mondo, pensava il vecchio don Marcello, «il mondo era frutto del caso; tutte menzogne, parole di consolazione perché l'uomo sopporti senza timore l'abbandono in cui vive». E mentre rifletteva su questa disperante verità, gli parve di udire risuonare da lontano «il galoppo dei quattro cavalieri che calpestavano gli uomini. Vide il ragazzone brutale e nerboruto con la spada della guerra, l'arciere dal sorriso ripugnante con le frecce della peste, l'avaro calvo con le bilance della fame, il cadavere galoppante con la falce della morte». Don Marcello li riconobbe «come le uniche divinità familiari e terribili che facevano sentire la loro presenza agli uomini. Tutto il resto era sogno. I quattro cavalieri erano la realtà».[151] Unica consolazione il vecchio la provò al pensiero della propria morte, che sentiva vicinissima. «Desiderava andarsene dal mondo quanto prima. Non gli ispirava curiosità la fine di questa guerra che tanto lo aveva preoccupato. Anche se la Bestia fosse rimasta mutilata, sarebbe risorta anni dopo, eterna compagna degli uomini ... Per lui l'unica cosa importante era che la guerra gli aveva rubato suo figlio. Tutto era ormai cupo, buio ... Il mondo stava per soccombere ... Lui stava per trovare il riposo.»[152]

Migliaia di padri e madri piansero la morte di un figlio, talvolta di due, a volte di tre, uccisi in combattimento da un proiettile, massacrati, disintegrati o ridotti in poltiglia da una bomba, seppelliti vivi da cumuli di terra dopo un'esplosione o annegati nel fango e nell'acqua che allagavano le trincee e le buche scavate dalle granate, dove i combattenti cercavano riparo schiacciandosi con il corpo alla terra per aver protezione, mentre spesso erano aggrediti e annientati da una morte atroce. Il terrore di molti soldati, più che di morire colpiti improvvisamente da un proiettile vagante o disintegrati in un baleno dall'esplosione di una bomba, era di morire annegati o inghiottiti dal fango in una trincea o in un cratere di granata, invasi dall'acqua nei lunghi giorni di pioggia.

Sull'acqua che trabocca da una trincea in mezzo a un terreno particolarmente fracassato e devastato, fluttuano delle masse, degli scogli rotondi.

Ci trasciniamo sin là. Sono degli annegati.

Teste e braccia sono immerse nell'acqua. Si vedono trasparire le schiene con le cinghie dell'equipaggiamento, rivolte alla superficie del liquido gessoso, e i pantaloni di tela turchina gonfi, coi piedi ammanicati di traverso su quelle gambe enfiate, come i piedi neri di piombo che si applicano alle gambe informi dei fantocci di gomma. Su di un cranio sommerso dei capelli stanno diritti sull'acqua come erbe acquatiche. Ecco un volto che affiora: la testa s'è arenata a riva, e il corpo scompare nella fosca tomba. La faccia è volta al cielo. Gli occhi sono due buchi bianchi; la bocca è un buco nero. La pelle gialla ed enfiata di quella maschera sembra molle e crespa, come una pasta raffreddata.

Sono le scolte che erano lì. Non hanno potuto spastoiarsi dal fango. Tutti i loro sforzi per uscire da questa fossa, dalla scarpata viscida che si empiva d'acqua, lentamente, non facevano che attirarli sempre più a fondo. Sono morti aggrappati all'appoggio sfuggente della terra.

Lì ci sono le nostre prime linee, e lì le prime linee tedesche, similmente silenziose e rinchiuse nell'acqua.

... Non è possibile determinare l'identità di quelle creature: non dal vestito che è coperto da uno spessore di fango, non dal copricapo perché sono a capo scoperto o fasciati di lana sotto la melma fluida e fetida; e nemmeno dalle armi, perché o non hanno fucile o le loro mani scivolano su di una cosa, che essi hanno trascinato, massa informe e viscida, dall'aspetto di pesce.

Tutti questi uomini dalla faccia cadaverica che ci stanno davanti e alle spalle, allo stremo delle loro forze, vuoti di parole come di volontà, tutti questi uomini carichi di terra e che portan seco, si potrebbe dire, il loro seppellimento, si rassomigliano come se fossero nudi. Ora qui ora là escono da questa spaventevole notte alcuni redivivi vestiti esattamente con la stessa uniforme di miseria e di lordura.

È la fine di tutto. È, per un momento, l'arresto immenso, la cessazione epica della guerra.[153]

Scene come questa descritta da Henri Barbusse appartengono alla realtà della Grande Guerra, che si rivelò tragicamente diversa da come l'avevano immaginata gli interventisti entusiasti nei primi giorni di ago-

sto, e da come la descriveva la propaganda della crociata santa che la mascherava, raccontandola come un'eroica, nobile, gloriosa lotta combattuta dai soldati con abnegazione e dedizione alla patria e agli ideali per i quali essa combatteva.

Dalla propaganda, i combattenti erano descritti come uomini purificati dalle scorie di una vita borghese condotta spesso all'insegna dell'egoismo, rigenerati dalla fusione con l'anima collettiva della nazione, in mistica comunione di intenti e di voleri con i loro governanti e comandanti, consapevoli del dovere che compivano, con virtù stoica, cristiano spirito di sacrificio e patriottico entusiasmo, unicamente protesi a conseguire la vittoria per difendere la patria dall'aggressione nemica, salvare la civiltà, e rendere il mondo migliore. Fra i milioni di soldati al fronte, non mancavano certo combattenti che somigliavano alla descrizione della propaganda, uomini realmente animati dal patriottismo e dall'idealismo, convinti di essere al servizio di una nobile causa, e pronti a sacrificarsi consapevolmente per vederla trionfare, consolati dal pensiero che «è dolce e nobile morire per la patria». E non sono poche le testimonianze di giovani e meno giovani che si immolarono con slancio e fede, compiendo stoicamente il loro dovere nelle più terribili condizioni, incitando con l'esempio del proprio coraggio gli altri soldati a resistere e a combattere. Ma l'esistenza di questi combattenti di grande virtù civile e dignità umana, non rendeva altrettanto virtuosa e degna la realtà della guerra, quale fu realmente vissuta dalla massima parte dei combattenti. «La guerra significò orrore, mutilazione, devastazione» ricordò il pittore tedesco George Grosz.

Certo al principio vi fu una sorta d'entusiasmo. Ed era sentito. Ma subentrò presto l'intossicazione e rimase un gran vuoto. I fiori sugli elmetti e nelle canne dei fucili presto si dissolsero. La guerra allora significò tutt'altro che entusiasmo; era diventata sinonimo di sozzura, pidocchi, malattia e mutilazione. Esisteva l'eroismo di taluni idealisti e la loro totale devozione al paese, ma erano virtù che avevano un contraltare che finalmente s'era svelato. «L'entusiasmo non è semplicemente un'aringa che si possa porre in salamoia» diceva la gente.[154]

La maggior parte dei reduci che ha descritto in lettere, poesie, diari o memorie, la sua esperienza al fronte ha lasciato immagini e sentimenti di orrore e di odio per la guerra, sentimenti nati entrambi quan-

do milioni di uomini in uniforme vissero infossati nelle trincee senza sapere perché combattevano, ignari di tutto quanto accadeva al di là della loro linea, davanti a un nemico invisibile, rintanato a pochi passi, oltre la «terra di nessuno» coperta dalla selva intricata del filo spinato. «Il loro orizzonte» ricordava Ernst Jünger «era l'orlo di un cratere, il loro sostegno il senso del dovere, dell'onore e del valore interiore. Avevano vinto la paura: raramente era dato loro il sollievo di guardare il nemico negli occhi dopo che l'orrore aveva raggiunto il suo culmine e il mondo si era avvolto per loro in un velo rosso sangue ... Trascorrevano i giorni nelle viscere della terra, coperti di muffa, torturati dal perpetuo orologio delle gocce che stillavano ... È così che lavoravano e combattevano, mal nutriti e malvestiti, pazienti braccianti della morte carichi di ferro.»[155]

La vita quotidiana del soldato, quando non era sconvolta dall'assordante fragore dell'artiglieria pesante che martellava continuamente, senza interruzione, per giorni e settimane sulle linee nemiche, si svolgeva nella monotonia ossessionante di lunghe giornate in trincea, nell'attesa di andare all'attacco o di subirlo. Fra il terrore della morte e l'ossessione della noia, esposti ogni momento al rischio di essere feriti, mutilati, uccisi da una pallottola o disintegrati in poltiglia, seppelliti vivi dalle esplosioni o annegati nel fango delle trincee allagate, milioni di europei vissero per cinquanta mesi in condizioni primitive come trogloditi, rintanati nei ripari in mezzo ai topi, infestati dalle pulci e dai pidocchi, afflitti dalla pioggia, dal gelo, dal fango, spesso affamati, ammorbati dal fetore dei cadaveri in putrefazione. «Dormiamo rannicchiati gli uni accanto agli altri, nei ricoveri pieni di fango: l'acqua scorre giù dalle pareti, il nostro pane è rosicchiato dai topi, il nostro sonno dalla guerra e dal pensiero della casa. Oggi siamo dieci, domani saremo otto: due li avrà fatti a pezzi l'artiglieria. I nostri morti rimangono insepolti» racconta Toller.[156]

L'entusiasmo scomparve presto anche nei soldati che, all'inizio della guerra, si erano identificati con l'ideale dell'uomo marziale esaltato dalla propaganda della crociata santa, come i giovani volontari, gli studenti, gli intellettuali, gli artisti, i poeti e gli scrittori, che da un decennio avevano immaginato, presentito, auspicato, annunciato e invocato la guerra come l'inizio della rigenerazione, l'aurora di una nuova epoca, la creazione di un uomo nuovo.

Insomma, dopo un mese la guerra attuale è diventata una guerra maledetta e dura, una guerra di difesa, di trincea, di attacco e contrattacco per guadagnare appena cinquanta metri di terreno. Lo so perché siamo noi che scaviamo le trincee che i «fantaccini» vengono a occupare, quando è giunto il momento. È una vita spaventosa. Questi poveri diavoli vi restano fino a undici giorni, undici giorni senza quasi poter dormire e mangiano quando possono. Se mostri la testa, sei finito. I tedeschi sono a cento metri e spiano il primo képi che passa. Andare a orinare è pericoloso come andare all'assalto ... L'altro giorno ho assistito a una cosa penosa. Un povero soldato doveva andare a cacare. È uscito dalla trincea, aveva fatto appena quattro metri, ed è stato steso. Era impossibile andare a cercarlo. Le palle passavano così fitte che sarebbe stata una follia. Abbiamo assistito a tutta la sua agonia, chiamava i suoi compagni per nome. Chiamava sua moglie, chiamava la sua bambina, Marcella. È durato venti minuti. Tutti piangevano. Mai, nella mia vita, sono stato tanto sconvolto. Questa guerra di trincea è fatta di piccoli assassinii come questo. Dormi e mangi immerso nel fango, nell'acqua. Lasciare il tipo di vita che conducevamo ed essere obbligati a questo mestiere. Non capisco come gli uomini possano farlo. Per me è incomprensibile. Che capacità di resistenza, che capacità di adattamento nell'organismo umano ... Quest'affare non accenna a finire: vediamo da certi sintomi i caratteri di una guerra molto più lunga di quel che si pensava.[157]

Questa era la realtà della guerra, descritta da Fernand Léger il 27 ottobre 1914.

Per quanti avevano creduto nel mito della guerra rigeneratrice, la delusione fu un tragico risveglio. Il primo giorno, appena arrivato in zona di guerra, Jünger assistette a un bombardamento e allo strazio di corpi orribilmente mutilati dall'esplosione: «Cos'era avvenuto? La guerra aveva mostrato gli artigli e gettato via di colpo la sua maschera di bonomia. Com'era misterioso e irreale tutto ciò! ... Era stato come l'apparizione di un fantasma in pieno mezzogiorno».[158]

L'entusiasmo era svanito nelle prime settimane di guerra. Ed era svanita la speranza di una guerra breve. L'esercito tedesco non riuscì a ripetere la celere avanzata su Parigi, come era avvenuto nella guerra del 1870 e come avevano immaginato i capi del suo stato maggiore quando avevano deciso di invadere il Belgio neutrale per puntare diretta-

mente sulla capitale francese e concludere vittoriosamente la guerra con la Francia, per investire poi con tutta la potenza delle proprie armate la Russia sul fronte orientale. Fra agosto e settembre i russi subirono gravi sconfitte da parte dell'esercito tedesco, mentre riuscirono a bloccare l'offensiva austriaca. Sul fronte occidentale, l'impetuosa avanzata tedesca in Francia, fino a circa cento chilometri da Parigi, dopo aver sconfitto i francesi e il corpo di spedizione inglese nella «battaglia delle frontiere» dal 21 al 23 agosto, fu arrestata il 6 settembre dalla controffensiva francese sulla Marna, che riuscì, con gravi perdite, a respingere gli invasori e a farli indietreggiare. Da quel momento iniziò sul fronte occidentale la guerra di posizione, lungo una linea di trincee scavate nel terreno, che si estendeva per oltre settecento chilometri, dal mare del Nord fino ai confini della Svizzera neutrale.

Per quattro anni, sul fronte occidentale, la collocazione degli eserciti che si fronteggiavano variò da pochi metri a pochi chilometri. «Questa guerra sta diventando d'una stupidità indicibile: non fanno progressi e producono l'unico risultato di uccidere, uccidere, uccidere» scriveva il 13 novembre 1914 il drammaturgo irlandese George Bernard Shaw.[159] Le battaglie duravano mesi, con centinaia di migliaia di vite umane annientate, senz'altro risultato per i sopravvissuti che rimanere infossati nelle trincee contrapposte, separate dalla «terra di nessuno», quasi nelle stesse posizioni in cui erano prima della carneficina. Nella battaglia di Verdun, dal febbraio al giugno 1916, furono uccisi 315.000 francesi e 281.000 tedeschi. Nei cinque mesi successivi, nella battaglia della Somme, i soldati uccisi furono 420.000 inglesi, circa 200.000 francesi e 450.000 tedeschi. La linea del fronte rimase sostanzialmente invariata. E fu così per cinquanta mesi.

Al di là della propaganda per la santa crociata e le esaltazioni di retorica patriottica, che descrivevano una guerra immaginaria, nobile ed eroica, combattuta da nobili ed eroici soldati immaginari, con il prolungarsi di una carneficina che pareva non finire mai e aver perso qualsiasi concreto obiettivo, divennero frequenti le riflessioni realistiche circa le conseguenze che l'esperienza della Grande Guerra avrebbe avuto sul rinnovamento dell'uomo e della civiltà moderna. «A me pare» scriveva Prezzolini nell'agosto 1916 «che ci sia un certo facilonismo nell'aspettare, da avvenimenti esterni come la guerra, dei rinnovamenti interiori. La guerra potrà essere, certamente, una spinta e un'occasione a riflessioni,

a ripiegamenti di coscienze sopra se stesse, e soprattutto avrà efficacia nelle nuove, vergini generazioni ... Ma essa sarà l'ora dell'*esame* delle nazioni piuttosto che l'ora dello *studio*, voglio dire che mostrerà in tutta la più rude realtà quello di cui ogni nazione è ricca e capace, piuttosto che creare in ciascuna nuovi atteggiamenti di vita e di pensiero.»[160]

Vi era, inoltre, a ulteriore smentita dei teorici della guerra come tonico per rinvigorire il patriottismo, l'esperienza di molti giovani, che erano partiti volontari e idealisti, ma subirono, nella realtà, il disincanto degli ideali patriottici e dei miti palingenetici. Come accadde al poeta inglese Wilfred Owen: aveva diciassette anni quando si arruolò volontario nel 1915, nonostante fosse cagionevole di salute; combatté sul fronte francese finché non crollò per un grave esaurimento nervoso, ma dopo un ricovero in ospedale volle tornare in prima linea nel settembre 1918 per solidarietà con i suoi camerati, e morì colpito da una mitragliatrice il 4 novembre 1918, mentre guidava la sua compagnia all'attacco. Owen affidò a una tragica poesia, dal classico, ironico titolo sonoro, *Dulce et Decorum est*, la protesta del proprio disinganno.

Piegati in due come vecchi mendicanti in cenci, le ginocchia vacillanti,
Tossendo come streghe, avanzammo bestemmiando in mezzo alla melma;
Finché volgemmo le spalle ai bagliori angoscianti
E cominciammo a trascinarci verso il luogo lontano del riposo.
Gli uomini marciavano dormendo. Molti avevano perso gli stivali,
Ma avanzavano, calzati di sangue, zoppicando storpiati,
Ubriachi di fatica, ciechi e sordi anche al fischio
Delle bombe a gas dietro di noi che cadevano con suono ovattato.

Il gas! Il gas! Presto, presto! Storditi, brancolanti,
Appena in tempo sulla faccia con fatica la maschera è calzata;
Ma qualcuno comincia a strillare e inciampa,
In convulsioni come fosse preda di fiamme, oppure nella calce viva.

Immerso nella nebbia delle lenti appannate, nella luce verde,
Densa come verde mare io lo vidi affogare.
In tutti i sogni, impotente, lo rivedo mentre cade,
Mentre affonda, a capofitto verso me, nell'affanno, soffocato.

Se in qualche sogno da togliere il fiato fossi anche tu
Venendo passo dopo passo, dietro il carro dove lo gettammo,
A guardare nel bianco dei suoi occhi che si storcono dentro
la sua faccia,
Che penzola a rovescio, come faccia di un demonio che sia
stanco di peccare;
E se potessi udire, a ogni scossa, il gorgoglio del sangue dei polmoni
Schiumanti e corrosi, come bolo
Amaro di essudato dalle piaghe
Orrende su lingue innocenti;
Amico mio, tu non ripeteresti con tanto sacro zelo
A dei ragazzi anelanti a qualche gloria disperata
L'antica Menzogna: Dulce
Et decorum est pro patria mori.[161]

Il disinganno non comportò affatto, per molti, la perdita della volontà di continuare a combattere, spinti da diversi motivi: senso del dovere, dignità e onore personali, sentimento di comunità ideale con i compagni caduti, la solidarietà del cameratismo con i compagni della propria squadra. Furono questi motivi, non escludendo per molti anche il patriottismo e l'idealismo di combattere per difendere la propria nazione e contribuire a costruire un mondo migliore, che diedero a milioni di soldati la forza morale per resistere e continuare a combattere, al di là del timore delle pene severissime che colpivano chi disertava o si mutilava, inclusa la pena di morte e la feroce pratica della decimazione. Accanto alle testimonianze del disinganno, altre se ne possono citare, le quali mostrano invece come in molti soldati, specialmente giovani, i sentimenti patriottici e gli ideali di rigenerazione venissero rafforzati proprio dalla durezza dell'esperienza di trincea, mentre in altri, più proiettati verso ideali universali, la guerra rendesse ancor più convinta e decisa l'aspirazione a far nascere un uomo nuovo e migliore. E insieme a questi combattenti, che probabilmente costituivano nuclei minori, sia pure consistenti e numerosi, vi era la massa dei soldati che accettava la guerra con sofferta rassegnazione, per stoica assuefazione o semplicemente per abitudine. E, soprattutto, per tutti i combattenti valeva il prestigio di chi comandava e la disciplina che egli sapeva imporre con il suo esempio, come notava la «Grande Revue» nel novembre 1917, in un articolo che esaminava realisticamente le ragioni dell'«eroismo» francese.

Conosco pochi soldati che si lasciano incantare dal miraggio delle frasi sonore, e con loro i retori non hanno successo. Stando alle apparenze, le idee generali e i simboli generosi li lasciano indifferenti. Patria, giustizia della nostra causa, patrimonio del passato, suscitano solo sentimenti vaghi, reminiscenze di lezioni ascoltate a scuola. Persino l'odio per il tedesco è quasi nullo ...

Il desiderio di una razza forte per il futuro, di un paese dove gli uomini si amino di più, dove la vita diventerà benevola, sarebbe questo il motore delle nostre energie? Poco, direi, anzi, per nulla. Allora, perché dunque i soldati marciano?Verso quale stella? Quali sono i motivi della loro tenacia? Sotto la spinta di quale forza misteriosa possono spogliarsi d'una bassa umanità ed elevarsi fino all'eroismo? ...

Che il nostro atteggiamento sia sovente frondista, lo riconosco. Ma io so che nel fondo noi siamo patiti della disciplina. Noi volentieri facciamo sentire contro di essa la nostra voce irata, ma quando comanda, noi marciamo. Certo, il suo giogo non ci sembra piacevole, ma riconosciamo in ogni caso che è necessario. Territoriali, riservisti o giovani, abbiamo quasi tutti ritrovato la nostra anima di scolari. Una volta il maestro severo aveva i nostri sarcasmi, ma aveva la nostra stima. Oggi, il capo giusto, che sa comandare, ha la nostra fiducia. Gli obbediamo, e la consegna che riceviamo dalla sua bocca diventa un ordine sacro da eseguire.

I soldati seguono il capo che ispira fiducia. E svolgono schiettamente il compito che assegna loro, senza protestare, perché sono comandati.[162]

Scomparso l'entusiasmo, l'orrore divenne il sentimento dominante nella vita quotidiana dei soldati. «Gli orrori della guerra sembrano essere giunti realmente a un punto che non può essere oltrepassato» scriveva uno studente tedesco il 14 settembre 1914, un mese dopo l'inizio del conflitto e pochi giorni prima di morire.[163] E una settimana dopo, Franz Marc scriveva alla moglie che nessuno avrebbe potuto immaginare «la gravità di questa orribile guerra, se non la vede con i suoi propri occhi».[164] E quel che milioni di soldati poterono vedere con i propri occhi e udire con le proprie orecchie, negli anni che furono al fronte, erano quotidiane scene di orrore, come le stragi provocate dai bombardamenti, uomini falcidiati dalle mitragliatrici durante gli assalti alla trincea nemica, fra i grovigli di filo spinato nei quali rimanevano impigliati i corpi di morti e di feriti straziati, le urla dei feriti abbandonati nella

«terra di nessuno», che agonizzavano invocando aiuto, le teste decapitate, i cervelli spiaccicati, le membra recise e scagliate lontano dai corpi, i brandelli di carne sanguinolenta sparpagliata sul terreno, i cadaveri in putrefazione.

«Tutt'intorno» annotava Jünger dopo aver conquistato una trincea francese «cadaveri a dozzine, putrefatti, calcificati, mummificati, irrigiditi in una specie di terribile danza macabra. I francesi avevano dovuto rimanere lunghi mesi vicino ai loro compagni senza poterli seppellire.»[165] E il francese Marc Bloch, dopo la battaglia della Marna, assisteva allo stesso paesaggio di morte: «Sul terreno restavano ancora molti cadaveri ... I morti dei grandi combattimenti non conoscono la maestà del riposo eterno. Un odore nauseabondo faceva rivoltare lo stomaco. Il suolo era coperto di resti di ogni genere, armi, equipaggiamenti, frammenti umani. Vidi una gamba che, staccata dal corpo che aveva sorretto, e scagliata lontano, giaceva isolata quasi ridicola nell'orrore».[166] E in una lettera un soldato italiano scriveva: «Nei camminamenti pestavo dei soldati e domandavo loro scusa: erano morti. Bisognava vedere l'effetto terribile delle bombarde nelle trincee austriache, saltava per aria tutto: piante, terra, reticolati e brandelli di carne cadevano sulle nostre linee».[167] Dagli avamposti sulle Alpi, l'italiano Giuseppe Bottai, interventista e volontario, annotava nel suo diario: «Dovunque è il segno dell'uomo: fango e immondizie, mucchi di vecchi vestiti, di indumenti di morti, di gavette, di residui di cibo, di sterco».

Giù per la china i morti, nostri e loro.

Ne sale il lezzo fin qui. Sul tavolato della trincea vi sono ancora brandelli di carne e grumi di sangue, da quel giorno in cui le bombe schizzarono via quei poveri corpi.

Nessuno prende i corpi.

Essi non vogliono e tiran sui portaferiti che tentino di dar sepoltura alle salme.

V'è da impazzire.

Vivere davanti a quei contorcimenti di morti!

Combattere davanti a quella sciagura che il combattimento produsse!

Patria, perdona al nostro orrore, perdona al nostro strazio di fratelli, se oggi non possiamo non maledire anche questa tua guerra!

Malediciamo ...[168]

L'ungherese Andreas Latzko, combattente sul fronte italiano, registrava nei suoi ricordi le immagini di un percorso nella trincea nemica dopo la battaglia, fra «pozze di sangue rattrappito», passando su «brandelli di uniformi stracciate e intrise di sangue, su bossoli vuoti, scatole di conserva tintinnanti, avanzi di proiettili».

Improvvisamente si aprirono davanti a lui crateri di granate, sui quali formavano un pericoloso ponticello delle assi mezzo bruciate. Dappertutto tracce di furiosa devastazione, resti carbonizzati, un ammasso confuso di filo di ferro, di pali, di sacchi, di ordigni spezzati; un disordine che toglieva il respiro, che dava il capogiro; il tutto avvolto in asfissiante odor d'incendio, in fumo delle polveri, nell'odor acuto, pungente delle granate. La terra squarciata da esplosioni gigantesche, faticosamente rappezzata, nuovamente spaccata, e ancora una volta appianata ... cosicché vi si barcollava, fuori dei sensi, come trasportati da un uragano, da un vortice ... A un tratto levò impetuosamente la testa, colpito da un nuovo odore, una puzza nauseante, che si andava facendo sempre più acuta, fino a che, presso una insenatura della trincea che qui retrocedeva in semicerchio, lo avvolse come una densa nube. Scosso dal ribrezzo, con lo stomaco sconvolto, si guardò intorno e scorse nell'insenatura un monticello di uniformi sudice, stracciate, ammonticchiate le une sulle altre, in linee stranamente irrigidite. Solo a poco a poco il suo sguardo poté distinguere tutto quell'orrore. Erano cadaveri di soldati gettati lì, fitti fitti, come assi nel cantiere, così come li aveva colti la morte. Le tele da tenda, che erano state stese su di loro, erano scivolate giù, scoprendo smorfie di un grigio terreo, mascelle cadenti, occhi fuori dell'orbita. Le braccia di quelli di sopra, pendenti, come una spalliera, sino a terra urtavano le facce di quelli di sotto, che erano già seminate delle variopinte macchie della putrefazione.[169]

I morti abbandonati, i frammenti di corpi mutilati che si incontravano ovunque, i cadaveri in putrefazione erano la vista più orribile che i milioni di soldati al fronte ebbero davanti a sé per anni, come uno specchio terrificante nel quale immaginavano di vedere il proprio destino di un orrendo e bestiale annientamento. «È l'orrore della Morte e della Putrefazione» ricordava Jünger.

La Putrefazione! Quanti corpi di camerati si sono decomposti là dove erano caduti, senza croce e senza tomba, sotto la pioggia, il sole e il vento ... Un nugolo di mosche fruscianti sulla loro solitudine, emanazioni soffocanti si trascinano nell'aria ... L'odore dei corpi che si decompongono è insopportabile, pesante, dolciastro, ributtante, penetrante come una pasta viscida. E galleggia così intensamente sul terreno dopo le grandi battaglie, che gli uomini, anche i più affamati, rinunciano a nutrirsi.

Si vedono spesso gruppi di combattenti eroici, isolati fra i nembi di una battaglia, abbarbicarsi per parecchi giorni a un tratto di trincea o a una serie di crateri, come i naufraghi si avvinghiano durante la tempesta all'alberatura fracassata. E in mezzo a loro, la Morte onnipossente ha issato il suo stendardo. I campi, coperti di uomini falciati dai proiettili, si stendono davanti ai loro occhi. I cadaveri dei camerati giacciono al loro fianco, mescolati con i corpi dei nemici, col sigillo della morte sugli occhi. Questi volti incavati ricordano le orrende immagini antiche della crocifissione. E i combattenti eroici, quasi morti d'inedia, restano accovacciati, in mezzo al fetore che diventa intollerabile, quando una tempesta d'acciaio riapre la danza macabra dei morti, scagliando nell'aria i cadaveri in decomposizione.[170]

Alla visione di un annientamento bestiale, prodotto dalla fatalità del caso, si accompagnava la precarietà di un'esistenza vissuta senza aver il minimo controllo razionale sul proprio destino o la minima consapevolezza della propria sorte nel caos degli eventi. La guerra era diventata un mestiere obbligatorio di lavoratori asserviti alla catena di montaggio, costituita dall'ingranaggio delle operazioni militari, predisposte da remoti alti comandi, che spesso non avevano, molto più dei comuni soldati, consapevolezza e capacità di controllare razionalmente il corso degli avvenimenti. Mentre combatteva per uccidere e per non farsi uccidere, la grande massa dei soldati di tutti gli eserciti era concorde nel denudare la guerra di ogni alone di santità. «Quel che è atroce in questa guerra» scriveva il 4 febbraio 1915 uno studente tedesco, ucciso sul fronte orientale pochi mesi dopo, «è che tutto viene fatto meccanicamente: la si potrebbe chiamare l'industria organizzata per la macelleria umana.»[171] La guerra era «un'odiosa macelleria», «uno scannamento barbaro e stupido» ripeteva un soldato francese, e gli uomini erano «avviati al macello come vile bestiame», «come un vitello al mattatoio»: «È vergognoso vedere tutto questo in un secolo che si dice essere il secolo del progresso, della pace e della fraternità».[172]

Gli artisti al fronte furono gli interpreti più efficaci dell'orrore e dell'ironia tragica della Grande Guerra, la guerra per la rigenerazione tramutata in guerra di degenerazione. Gli artisti non si limitarono a combattere con la matita e con il pennello: molti di loro, coscritti o volontari, parteciparono al conflitto, vissero l'esperienza delle trincee, alcuni vi persero la vita, altri sopravvissero per assistere all'esito del conflitto e alle sue conseguenze. E alcuni di essi, quando conobbero l'orrore della morte di massa, come accadde ad Alfred Kubin, Otto Dix, Max Beckmann, Paul Nash, Wyndham Lewis e tanti altri, squarciarono l'alone della santità per rappresentare l'orrore della guerra nella sua spietata, crudele, disumana realtà. Invece dell'ascesa dell'uomo verso il superuomo vagheggiato dagli apocalittici della modernità, la «guerra di Nietzsche» aveva fatto discendere l'uomo alla condizione di una belva disumanizzata, senza nessuno dei tratti eroici che il filosofo di Zarathustra aveva attribuito alla belva bionda. L'immagine della guerra che gli artisti, disincantati e sconvolti dall'orrore, rappresentarono durante e dopo il conflitto, non aveva nulla di glorioso e neppure di umano.

Quasi nessuno di loro, tranne forse i futuristi italiani, conservò l'entusiasmo bellicista e l'orgoglio nazionalista dopo aver conosciuto la realtà della guerra vera, che fece effettivamente degenerare l'uomo europeo verso condizioni di vita disumana e bestiale. «Pidocchi, ratti, reticolati, pulci, granate, bombe, fossi, cadaveri, sangue, grappa, topi, gatti, gas, cannoni, sporco, pallottole, mortai, fuoco, acciaio, questa è la guerra! Tutta opera del diavolo» annotava telegraficamente nel suo diario il pittore Otto Dix, combattente sul fronte occidentale.[173] Appassionato lettore di Nietzsche, il tedesco Dix era andato volontario in guerra per mettere se stesso alla prova di fronte al pericolo della morte e vivere un'esistenza intensa ed esaltante. Scoprì invece che la guerra non rigenerava l'uomo, bensì lo mutava in belva sanguinaria o in bersaglio inerte per il tiro a segno della morte, così come egli rappresentò se stesso in due autoritratti del periodo bellico.

Anche l'artista italiano Alberto Martini aveva compreso fin dall'inizio che la guerra avrebbe prodotto la degradazione belluina dell'uomo europeo. Pur senza essere un pacifista militante, egli aveva sempre disprezzato la guerra, convinto che essa fosse sempre, per tutti i belligeranti, vinti e vincitori, una danza macabra. Martini aveva dato il suo contributo artistico alla guerra degli alleati e all'intervento dell'Italia per liberare le terre italiane sotto dominio austriaco, prima di essere arruo-

lato lui stesso e inviato al fronte. *Avanti Italia!* era il titolo di una tavola singola realizzata da Martini nel 1915, che raffigurava l'Italia come un colosso lampeggiante, una donna con un corpo virile e grandi occhi dallo sguardo deciso e fulminante, le braccia aperte in un imperioso gesto di vittoria, mentre schiacciava col piede l'imperatore Francesco Giuseppe, che affondava nell'Adriatico tentando invano di aggrapparsi con le mani artigliate agli scogli di Trento, Trieste e Zara. Anche Martini partecipò alla disumanizzazione del nemico, producendo nel complesso cinque serie di cinquantaquattro cartoline, intitolate *Danza macabra europea*, edite fra l'ottobre 1914 e i primi mesi del 1916.

Le cartoline di Martini, stampate in quasi mezzo milione di copie, erano un contributo alquanto eccentrico rispetto al genere iconografico prevalente nella propaganda bellica: infatti, mancava del tutto la celebrazione della guerra rigeneratrice, della crociata per la civiltà.[174] Egli partecipò alla propaganda bellica, ma non condivise l'entusiasmo di molti artisti e intellettuali per la guerra rigeneratrice, e neppure per la guerra patriottica, per la guerra irredentista e per la guerra come crociata del Bene contro il Male. La sua satira dissacrava l'evento bellico togliendogli ogni alone di santità, di eroismo, di nobiltà, negandogli anche qualsiasi funzione apocalittica e palingenetica, quale gli era stata attribuita da altri artisti, almeno all'inizio. Martini incitava all'odio per il nemico, ma non santificava l'innocenza degli alleati, che apparivano spesso, come il nemico austriaco e tedesco, nelle sembianze di esseri scheletrici, deformi, demoniaci e bestiali, orribili e orripilanti. L'Inghilterra che protegge il «piccolo Belgio» martoriato dalla belva teutonica è un essere mostruoso. L'immagine della morte col berretto frigio, che affila la falce su una ruota lubrificata col sangue gocciolante dal cuore della Francia, aureolato di luce, come il Sacro Cuore, è la caricatura del patriottismo francese. Non aveva trattamento migliore il patriottismo italiano. Martini perorava la liberazione di Trieste, Trento e Zara, ma raffigura anche il patriottismo italiano come un mostruoso corpo scheletrico con fauci bestiali, che invoca Trento, Trieste e Zara mentre cerca di schiacciare «la piccola politica», una meretrice dalla cui bocca escono le parole «internazionalismo, nazionalismo, socialismo, clericalismo, neutralismo». Il soldato italiano, «terrore degli austriaci», è raffigurato come uno scheletro rapace, col teschio grifagno e il cappello da bersagliere, che va all'assalto col pugnale fra i denti e la baionetta innestata su un lungo osso. Neppure gli ideali con

i quali gli alleati giustificavano la guerra erano risparmiati dalla satira di Martini: un mostriciattolo vampiresco, che gioiosamente sventra con la spada il nemico austro-germanico, agitando le bandiere degli alleati ridotte a stracci sventolanti, è l'arcangelo della libertà nella danza macabra europea.

La *Danza macabra europea* non era soltanto una caricatura feroce del nemico in «stile macabrocomico», come Martini lo definiva, ma era una satira che colpiva altrettanto ferocemente tutti i belligeranti. In un certo senso, si potrebbe dire che la *Danza macabra europea* è una satira grottesca della stessa propaganda bellica, una sorta di satira della satira, una derisione grottesca del grottesco della propaganda patriottica, una caricatura del macabro, che sembrava rendere ridicolo persino l'orrore stesso della guerra per mettere più in evidenza la sua tragica ironia. «Questo disegno» scriveva nel commento alla cartolina n. 32 della terza serie «rappresenta il mostro del suicidio europeo che si dilania furiosamente e si contorce nello spasimo di una danza macabra.» Anche l'analogia cristologica fu utilizzata da Martini in modo parodistico, come nella cartolina *Cristo e i ladroni*, dove il posto di Cristo è preso da un tremebondo Francesco Giuseppe, o nella cartolina «Il calvario dell'esercito prussiano», dove il velo della Veronica riproduce in fattezze diaboliche il volto di Guglielmo II.

L'ultima serie della *Danza macabra europea* di Martini si chiudeva nel 1916 con l'immagine caricaturale della morte che da Trieste esulta festosa, impennacchiata da bersagliere, agitando trionfalmente il moschetto, davanti alla disintegrazione dello scheletrico corpo del nemico nella deflagrazione provocata dal fuoco dell'Alleanza. La cinquantaquattresima cartolina era intitolata *L'ultima danza macabra*. E come tutte le danze macabre, si concludeva col trionfo della morte.

La Grande Guerra non era stata una crociata santa, ma l'«orgia festosa del Maligno».[175] La battaglia di Armageddon era stata il trionfo della Bestia. Un capitano francese scrisse in una lettera: «Assistiamo alla fine di un mondo, ai soprassalti di una civiltà che si suicida. Del resto, a parte le sofferenze che questo provoca, non poteva fare di meglio».[176]

Epilogo

L'UOVO DELL'UOMO NUOVO

È il 31 dicembre 1918.

Dio Padre è seduto alla scrivania nel suo ufficio americano, in maniche di camicia. Firma velocemente innumerevoli fogli, masticando un grosso sigaro. Dal suo ufficio dirige le religioni del mondo come reparti di una grande impresa. Apre il grande Libro alla sua destra, lo consulta per qualche istante, annota cifre su un bloc-notes, soffia via la cenere del sigaro caduta sui fogli. Poi si attacca al telefono e convoca furiosamente i capi dei reparti. Entrano: il Papa, il Gran Rabbino, il Capo del Santo Sinodo, il Gran Maestro della Massoneria, il Grande Lama, il Grande Bonzo, il Signor Pastore, il Deputato socialista cristiano, Rasputin e altri dirigenti dei vari reparti. Dio li interpella, uno per volta. Ognuno si fa avanti con il libro dei conti: Dio esamina e controfirma, dopo avere annotato la somma finale nel suo taccuino. Poi li congeda bruscamente. Rimasto solo, fa rapidamente il bilancio: «L'annata è stata buona. La Grande Guerra frutta bene. Tanti servizi per il riposo delle anime. Mille milioni di morti a 1 franco e 25». Si frega contento le mani. «Ma ciò non può durare in eterno. Tutto rincara. Bisogna immaginare qualche altra cosa. Per fortuna che...» Nel frattempo gli giunge un telegramma dalla Città di Marte: si richiede la sua presenza sul pianeta per un corteo di propaganda. Il successo dell'evento è garantito. Dio prende il cappello, i guanti, il bastone ed esce immediatamente. Col treno interplanetario giunge alla Città di Marte, alloggia al Grand Hotel e assiste alla parata settimanale del «circo Barnum delle religioni». Ma la sfilata di tutte le divinità e i feticci del mondo, accompagna-

ti dalla rievocazione scenografica dei loro trionfi e delle loro vittime, dei loro splendori e dei loro orrori, sconvolge la sensibilità dei marziani. Dio ha passato ogni limite. Il Barnum è troppo volgare. I marziani protestano, c'è gran disordine, scontri con la polizia. Bronzei automi, grossi e terribili, caricano il corteo. Panico, fuga. Il corteo si disperde. Dio fugge nel deserto. Poi, stanco ed estenuato, alloggia al Grand Hotel nella Città degli Avventurieri, in una colonia di umani su Marte.

All'indomani, in veste da camera, riceve i membri più influenti della colonia, che gli esprimono il loro cordoglio per quanto era accaduto la vigilia. Dio annuncia che vuole installare una sala cinematografica per proiettare i migliori film di guerra, ma i membri più influenti della colonia gli fanno sapere che i marziani sono pacifisti disincantati e convinti, «sono iodofagi e si nutrono con i vapori peptonici di sangue umano, ma non possono sopportare la vista della minima crudeltà». Dio ascolta, ha dei progetti, delle idee. Non vuole abbandonare la partita. «Lo spettacolo della guerra scatenata sulla Terra è troppo grandioso per non cercare di trarne profitto.» Tutti danno il loro consiglio. Gli si accosta anche il fedele valletto Menelik, che si permette di consigliare al suo padrone di realizzare le profezie. Dio convoca qualcuno dei vecchi furfanti dell'Antico Testamento. E intanto si frega le mani. I profeti arrivano. Dio espone la sua intenzione di realizzare le profezie. Subito ognuno cerca di difendere e consigliare vivamente la propria. Grida, litigi, gesti. Alcuni ebrei si afferrano per la barba. Spingendoli alle spalle, Dio li mette tutti alla porta. Allora entra Menelik e gli mostra la fotografia di Notre-Dame-de-Paris e dell'angelo appollaiato fra le due torri con la tromba fra le mani, spiegandogli che si tratta del poeta francese Turoldo, che fece valorosamente suonare l'olifante di Rolando. Sarà sicuramente utile all'attuazione del piano. Dio approva e invia un messaggio cifrato all'angelo di Notre Dame.

Panorama di Parigi: le chiese, i monumenti, i quartieri, i giardini, le strade, le automobili, i treni, gli ospedali, le grandi officine, la folla nei boulevard, qualche interno di caffè, ristoranti, abitazioni, ministeri. Ecco infine la facciata di Notre-Dame, e l'angelo che porta la tromba alla bocca. È l'inizio della fine del mondo.

Al primo squillo di tromba, il disco del sole s'ingrandisce, ma la sua luce s'indebolisce. Tutti gli astri appaiono simultaneamente nel cielo. La luna ruota visibilmente su se stessa. All'orizzonte appaiono tutte le

città del mondo che, scivolando su strade ferrate, si radunano sul sagrato di Notre-Dame. Il sole s'immobilizza. È l'una dopo mezzogiorno. Improvvisamente, tutto quel che l'uomo ha edificato crolla sugli esseri umani e li seppellisce. Solo quel che ha sembiante di vita meccanica sopravvive per un paio di secondi. Si vedono i treni giungere alla fine della corsa, macchine che girano a vuoto, aerei che cadono come foglie morte. Un'immensa colonna di polvere s'innalza dritta verso il cielo, poi si rompe, si divide, discende, vortica e si dilata in ogni direzione. Soffia un vento di tempesta. Il mare si apre e si immobilizza. Le montagne del Messico si stagliano nella luce.

L'uomo è morto. Gli animali domestici sono annientati, mentre ricompaiono specie che erano state sterminate. I mari si ripopolano di balene. Un'enorme vegetazione invade il pianeta ... I boschi si espandono e si vedono le pianure d'Europa oscurarsi e coprirsi in modo uniforme di apalachinea. Nell'aria umida volano innumerevoli uccelli dalle ali pesanti. Lontre e castori affollano i corsi d'acqua. Insetti giganteschi si schiudono nelle paludi e non si stancano di deporre uova. Il disco del sole continua a dilatarsi, raffreddandosi. I ghiacciai diventano più alti e più estesi. Le vigogne, gli avvoltoi e gli orsi scendono dalle montagne del sud. Tutti si rifugiano nelle estreme steppe settentrionali, dove soffia una corrente d'aria calda. Tutti si adattano al nuovo ambiente di immense distese. Alla vigogna si allungano le gambe e la coda, all'avvoltoio si atrofizzano le ali e il vitreo. L'orso s'ingrossa, si gonfia, perde la pelle, diventa enorme. Si vedono una giraffa, uno struzzo, un mammut.

Poi tutto si congela. I ghiacciai si estendono, invadono i mari e galleggiano nel cielo. Morti son gli uccelli e gli animali terrestri. Sulle rive di un esile canale di acqua tiepida, l'unico, vengono a cercare sollievo degli esseri umidi, apodi, dal volto umano, e i polmoni all'infuori, ai lati della testa.... E piove, piove continuamente. Tutto si scioglie, tutto diventa liquido, il cielo e la terra. Il sole è bavoso, si diluisce fra le nuvole caoticamente scivolando nel fango. Si vedono i raggi decomporsi nelle gocce d'acqua e minuscoli arcobaleni inseminare la Terra.

Il sole è ora vicinissimo, occupa un quarto del cielo e scaglia getti di fuoco sul suolo; poi, di nuovo si allontana, condensandosi in una massa ovoidale; i ghiacciai, liquefacendosi, producono un torrente di fango da cui si formano nuovi continenti, sui quali emerge una nuova

vegetazione di conifere, alghe, spugne nere. Mentre la pioggia continua a cadere e l'acqua sale, il sole si dissolve, e una nebbia granulosa e fosforescente si diffonde su un mare in decomposizione, dove si muovono pesantemente gigantesche e oscene larve tumefatte. Dopo altre metamorfosi mostruose, in un mondo disfatto, tutto si immerge nella più nera oscurità: il mare oleoso si indurisce come l'asfalto; la terra nerastra, sanguinante, si liquefa; i suoi flutti diventano montagne; i continenti si inabissano in un vortice. L'ultimo raggio di luce fende lo spazio caotico come la pinna di uno squalo. Poi, dopo altri cataclismi, all'improvviso, le immagini della fine del mondo riappaiono scorrendo velocemente all'inverso, come le immagini di una pellicola di film che si riavvolge per un incidente alla macchina di proiezione, fino a tornare all'inizio. Si vede di nuovo Parigi, le auto che circolano, la folla affaccendata sul sagrato di Notre-Dame, il gesto dell'angelo che si porta la tromba alla bocca, e poi Dio che fugge nel deserto, che rientra nel corteo, che ritorna all'interno del circo, che lascia Marte, che viaggia sul treno interplanetario, che sale rinculando nella sua auto lussuosa, che rientra nel suo ufficio. E, come all'inizio, si vede Dio Padre assiso nel suo ufficio americano, che mastica furiosamente il sigaro: «È la Bancarotta».

Sono questi gli avvenimenti principali della sceneggiatura del *Film della fine del mondo*, pubblicata dalla rivista «Mercure de France» il 1° dicembre 1918. L'autore era il caporale Blaise Cendrars, pseudonimo di Frédéric-Louis Sauser, cittadino svizzero e avventuroso poeta cosmopolita. Nel 1914 si era arruolato nella Legione straniera, aveva combattuto sul fronte occidentale, era stato gravemente ferito nel settembre 1915 e aveva subito l'amputazione del braccio destro. Il poeta aveva già esperienza di cinema e di sceneggiatura. All'inizio del 1918, aveva collaborato col regista francese Abel Gance alla produzione del film *J'accuse*, una delle prime pellicole sulla Grande Guerra, girata mentre i combattimenti erano ancora in corso e nessuno prevedeva quando e come il conflitto sarebbe finito né chi avrebbe vinto. Nella scena finale si vede il protagonista, anch'egli un poeta soldato, ferito e quasi sull'orlo della follia, che fugge dall'ospedale per raggiungere il suo villaggio. Qui convoca gli abitanti riuniti e narra il sogno che ha fatto: in un cimitero di guerra, dove le croci sono sparse in disordine, si levano dalle tombe gli spettri di soldati, con le loro ferite e le loro muti-

lazioni, e barcollando si dirigono verso i loro villaggi, dove scoprono che gli abitanti conducono la stessa esistenza meschina e laida, le mogli tradiscono i mariti al fronte, i borghesi trescano e fanno affari con la guerra, e nessuno partecipa al sacrificio dei combattenti, che muoiono per nulla. Atterriti alla vista degli spettri, gli abitanti si pentono, e i caduti possono tornare nelle tombe e riposare finalmente in pace. La rigenerazione è avvenuta. Così si concludeva il sogno narrato dal poeta soldato. Ma appena finito il racconto, il protagonista perde la ragione e muore, mentre inveisce contro il sole che splende indifferente sulla guerra che continua.

Gran parte delle comparse nella scena del «ritorno dei morti» erano veri combattenti della Grande Guerra, e fra essi vi era anche Cendrars, basso, con il suo moncherino visibile fra le bende sfasciate. Alcuni dei soldati che fecero da comparsa morirono veramente in combattimento nei mesi successivi.[1]

Il film di Gance non concedeva nulla alla retorica della crociata santa: ispirato al *Fuoco* di Barbusse, era una denuncia contro la guerra per le vite sacrificate inutilmente. Anche Cendrars tornò dal fronte con un profondo sentimento di orrore e di repulsione per una carneficina di massa senza senso.

M'affretto a dire che la guerra non è per niente bella e che, specie per quanto ne può vedere uno che v'è immischiato dentro come semplice esecutore – uomo sperduto nei ranghi, matricola fra milioni di altre – è fin troppo stupida e non sembra obbedire a nessun piano d'insieme ma al caso. Alla formula «marcia o crepa» si può aggiungere quest'altro assioma: «buttati, come la va la va!». Ed è pur così: ci si butta, si va, si cade, si crepa, ci si rialza, si marcia e si ricomincia. Di tutte le scene di battaglia cui ho assistito m'è rimasta soltanto l'immagine d'un gran casino. Mi domando dove certi tizi possano aver scarrucolato le loro balle, quando vengono a raccontarci d'aver vissuto ore storiche e sublimi. Lì sul posto e nel fuoco dell'azione non ci se ne rende conto. Manca la prospettiva per poter giudicare e non si ha il tempo di farsi un'opinione. L'attimo incalza. Si vive minuto per minuto ... La fortuna delle armi dipende dal caso ... Quando ti ci trovi dentro, non è più un problema di arte, di scienza, di preparazione, di forza, di logica o di genio, è soltanto questione dell'ora. L'ora del destino. E quando l'ora scocca, tutto crolla. Devastazione e rovine. È tutto quanto resta del-

le civiltà. Il flagello di Dio le colpisce tutte, le une dopo le altre. Non una che non soccomba alla guerra. È lo stesso genio umano. Perversità. È un fenomeno proprio della natura dell'uomo. L'uomo persegue la propria distruzione. È automatico. Con pali, sassi, fionde, lanciafiamme e robot elettrici, ultima incarnazione dell'ultimo conquistatore. Dopo non ci saranno più, forse, nemmeno asini selvatici nelle steppe dell'Asia centrale, né emù nelle solitudini del Brasile.[2]

Nelle sue memorie di guerra, Cendrars descrisse con un'immagine spietata l'inutile sacrificio di milioni di soldati, negando recisamente alla guerra ogni parvenza di santità e di nobiltà: «Dio è assente dai campi di battaglia, e i morti dei primi giorni di guerra, quei fantaccini in calzoni rosso robbia dimenticati nell'erba, formavano macchie altrettanto numerose, ma non più importanti, delle bovine lasciate dalle vacche su un prato».[3]

Non vi era alcuna traccia dell'uomo nuovo nella sceneggiatura sulla fine del mondo immaginata da Cendrars, né vi era nel film sugli spettri dei soldati girato da Gance. Come non vi era nel racconto sul diluvio universale scagliato da Dio sull'umanità per porre fine alla grande guerra scatenata dall'uomo europeo, testo pubblicato da Hermann Hesse nello stesso anno in cui Gance girava il film e Cendrars scriveva la sua sceneggiatura. Coincidenza non casuale, perché i tre autori esprimevano un'idea comune sul significato della Grande Guerra, privi di qualsiasi illusione sulla virtù rigeneratrice della guerra stessa in quanto capace di dar vita a un mondo nuovo e un uomo nuovo. Specialmente sul continente che aveva generato la civiltà moderna e, nello stesso tempo, aveva provocato il suo suicidio.

La guerra rigeneratrice per la creazione dell'uomo nuovo era stata il mito e la speranza che avevano animato l'entusiasmo interventista degli apocalittici della modernità, e nessuno di essi aveva immaginato una rigenerazione senza catastrofe, senza le doglie del parto, senza la necessità della purificazione attraverso un bagno di sangue espiatorio.

La rivelazione che la crociata santa era stata in realtà l'orgia del Maligno non avrebbe dovuto sgomentare chi si era compiaciuto di immaginare le più atroci sofferenze nelle sue visioni apocalittiche, descrivendo futuri scenari di immani distruzioni, feroci violenze e macabre carneficine, dove l'uomo appariva sempre vittima disperata, annientata o in

fuga. Scrittori, poeti, pittori apocalittici come Kubin, Dix, Beckmann, Meidner, Boccioni, Carrà, Russolo, Trakl avevano inneggiato alla guerra e alla rivolta, avevano fatto esplodere i cieli, la terra e le città, avevano scagliato fiammeggianti comete su inermi esseri umani terrorizzati, avevano ritratto reali catastrofi umane dove la malvagità aveva il sopravvento sulla pietà, avevano annichilito l'individuo affossandolo fra le masse tumultuose che si accalcavano nel vortice turbinoso delle metropoli, dove volti attoniti, con lo sguardo fisso e vuoto, galleggiavano come larve fra la folla con la disperazione della solitudine, mentre in vie tenebrose, in angoli bui o in squallidi appartamenti sagome assatanate compivano stupri e delitti.

Cresciuti nell'epoca che esaltava la guerra come la più nobile impresa dell'uomo, il fascino dell'orrido aveva sedotto questi giovani apocalittici. «Mi lasciarono un'indelebile impressione le "mostre degli orrori" delle fiere di paese» ha ricordato George Grosz, che da ragazzo amava disegnare cavalieri e soldati e leggeva «moltissimi romanzi grondanti sangue».[4]

Personalmente, mi prefiguravo qualcosa. Recepivo in quei quadri qualcosa dell'orrore e dell'animo distruttivo degli elementi, e la minuscola pulce ch'è l'uomo nell'ambito del grande disegno. L'elemento proletario, la brutalità dell'eterna azione diretta, sì, questo era qualcosa in cui si poteva veramente sguazzare ... Ritengo che si possa riuscire a trovare il demone che è nell'uomo, ma non a sezionarlo ... Il demone rimane: dolore, morte, amore, odio ... Lo vive ogni generazione a sua volta. Per ogni altra pulce umana, che senso ha la mia esperienza?

Tornando a quei quadri d'orrori delle mostre, mi ritornano alla memoria figurazioni eccitanti e dannate. Un incendio nel metrò di Parigi. Fiamme aranciate, fumo denso, melma da un tunnel angusto, un varco di morte. Dozzine di minute, ossequianti pulci umane s'affollano verso l'uscita nel terrore della morte, mentre una poltiglia di membra, calpestata dalla folla che preme dietro cercando scampo, giace come fiammiferi bruciati sparsi sulla banchina.

Queste vedute erano state eseguite con l'intento d'ottenere, con un più esteso orizzonte, una visione migliore. Pressate, le persone apparivano simili a insetti, ed è ciò che erano in realtà.

Sicuramente, ne sono stato influenzato, anche se non consapevolmente. Qualcosa in me venne stimolato e riaffiorò in seguito, quando vidi

per la prima volta la pittura futurista. Era il senso della raffigurazione della vita contemporanea, e della realtà del mondo. È significativo che uno dei miei primi oli abbia avuto un assassinio come soggetto ...
Vidi altri quadri raccapriccianti, nei carri delle mostre itineranti, e ogni volta provavo un vago, fantastico sentimento dell'orrore sconosciuto, del crimine in un velato e inesplorato mondo. Ero incantato, ma perplesso. Dietro ognuno di questi delitti, peculiarmente dipinti, dietro gli incendi, le cacce all'uomo, le esecuzioni, le catastrofi, le fucilazioni di ribelli, gli affondamenti di navi, le collisioni di treni, sospettavo l'atmosfera romantica d'un mondo di grandi pericoli e sanguinose traversie.[5]

Gli apocalittici della modernità avevano descritto soltanto la catastrofe, non la rigenerazione; avevano rappresentato l'immagine dell'uomo degenerato piuttosto che prefigurare l'immagine dell'uomo nuovo. La loro apocalisse era in realtà un'«apocalisse mutilata», perché si arrestava al momento della distruzione, lasciando incerta e vaga la rigenerazione. La loro apocalisse della modernità era un'apocalisse senza apocatastasi, termine col quale nella Grecia antica era definita la restaurazione dell'ordine dopo un'epoca di disordini, e che nel Nuovo Testamento indicava la fine della catastrofe annunciata dai profeti dell'apocalisse, con il ritorno di Cristo per ristabilire il regno della perfezione: «Ravvedetevi dunque» disse Pietro alla folle «e convertitevi, affinché i vostri peccati siano cancellati e vengano da parte del Signore i tempi del refrigerio e sia mandato colui che è stato a voi destinato, Gesù Cristo, che il cielo deve ricevere fino ai tempi della restaurazione di tutte le cose, di cui Dio dall'antichità ha parlato per bocca dei suoi santi profeti».[6]

Gli apocalittici della modernità avevano immaginato gli orrori della catastrofe, che la Grande Guerra effettivamente realizzò. La concordanza fra l'orrore dell'immaginazione e l'orrore della realtà ha indotto ad attribuire un effettivo valore profetico alle loro visioni come se essi avessero veramente visto in anticipo, con l'intuizione di una fantasia veggente, le immagini della guerra reale che stava per scatenarsi. Senza addentrarci nella questione dei poteri della veggenza profetica (che nell'epoca bella della modernità trionfante e durante la Grande Guerra furono uno degli aspetti più singolari della passione per l'oc-

cultismo e lo spiritismo, notevolmente presente nella teosofia e negli intellettuali che ne erano attratti) ci limitiamo qui a mostrare come reagirono alcuni apocalittici della modernità quando furono messi a confronto, nell'esperienza della guerra, con la realtà dell'orrore che nella loro fantasia apocalittica avevano soltanto immaginato.

Pochi, fra gli artisti che vissero l'esperienza della guerra in trincea, mantennero la fiducia nella guerra generatrice di un uomo nuovo, come si sforzò di fare Max Beckmann. Ispirandosi al vitalismo di Nietzsche, egli cercò di conservare, nel periodo in cui fu al fronte e conobbe gli orrori reali della guerra, un atteggiamento dionisiaco di accettazione della vita in ogni suo aspetto, fosse pure il più tragico e orribile.

Volontario come infermiere nel servizio sanitario sul fronte russo e poi su quello occidentale, Beckmann aveva accolto senza entusiasmo l'inizio del conflitto, come dimostra una sua incisione del 1914 intitolata *Dichiarazione di guerra*, dove si vede un gruppo di volti, alcuni intenti a leggere giornali, altri a parlare, mentre una figura centrale guarda con gli occhi sbarrati, stupefatta e inquieta. Tuttavia, anche Beckmann si attendeva dalla guerra una salutare esperienza di rigenerazione dall'egoismo e dal materialismo di una civiltà ricca, ma priva di anima.[7] Dopo aver giubilato per le vittorie tedesche, fu messo a contatto diretto con la brutalità della guerra assistendo negli ospedali da campo i soldati orribilmente feriti, mutilati o impazziti. Nonostante ciò, volle osservare con sensibilità di artista l'orgia della guerra. «All'esterno, il grandioso, meraviglioso rimbombo della battaglia» scriveva l'11 ottobre 1914. «Sono uscito passando oltre orde di soldati feriti ed esausti che venivano dal campo di battaglia e ascoltai questa musica unica, grandiosa, orribile. È come se le porte dell'eternità venissero sventrate quando ti raggiunge l'eco di queste grandi esplosioni. Ogni cosa suggerisce spazio, distanza, infinito. Mi piacerebbe poter dipingere questo suono. Oh, immensa profondità, terribilmente bella! Orde di popoli, "soldati" che si muovono costantemente verso il centro di questa melodia, verso la determinazione dei loro destini.»[8] E il 2 maggio 1915: «Sì, questa è di nuovo vita! ... Io stesso oscillo continuamente fra una grande eccitazione per tutto quanto vedo di nuovo, la depressione per la perdita della mia individualità, e un sentimento di profonda ironia verso me stesso e, occasionalmente, verso il mondo. Alla fine, comunque, il mondo attira sempre la mia ammirazione. La sua capacità di esser vario è indescrivibile e il suo potere di invenzione è sen-

za limiti ... Il tuonare dei cannoni è durato tutto il giorno ed è curioso vedere come la gente si sia ormai abituata ai cannoni, come se fossero il sole di questa orribile conflagrazione mondiale. Amore, chiacchiere, affari, ambizioni proseguono come al solito, sebbene la morte canti la sua selvaggia canzone a soli pochi chilometri. Benedetta sia l'umana mancanza di immaginazione».[9] Prossimo alla linea del fronte, desideroso di andare in trincea, Beckmann appariva compiaciuto del «notevole stato d'animo» che gli procurava «lo stare seduto tutto il tempo sull'orlo del vulcano».[10]

Quasi a voler forzare se stesso per non essere sopraffatto dall'orrore quotidiano di cui era testimone, e che scavava nel suo animo profonde ferite di dolore, evocate nei disegni dei corpi straziati giacenti nelle sale operatorie, simili ad animali in una macelleria, Beckmann trasfigurava la realtà terrificante della guerra in un'esaltante manifestazione dell'energia vitale: la guerra, scriveva il 23 maggio 1915, era «una manifestazione della vita, come la malattia, l'amore o la lussuria. E così come inseguo il terrore della malattia, della lussuria, dell'amore e dell'odio in tutta la loro estensione, cerco di fare lo stesso ora con questa guerra. Tutto è vita, meravigliosamente cangiante e straordinariamente ricco nell'invenzione. Ovunque scopro profonde linee di bellezza nella sofferenza e nella resistenza di questo terribile destino. La scorsa notte ho avuto di nuovo un meraviglioso sogno apocalittico».[11]

Fisicamente e psicologicamente debilitato, il pittore fu allontanato dal fronte nell'autunno del 1915 e definitivamente congedato nel 1917.[12] Non aveva più alcuna illusione sulla realtà della guerra. Il filosofo di Zarathustra non gli ispirava più l'entusiasmo dionisiaco per la totalità della vita. Fra il 1916 e il 1918 lavorò tormentosamente a dipingere una grande tela intitolata *Resurrezione*, rimasta incompiuta, dove appaiono sparse figure vestite, isolate o in gruppo, indifferenti fra loro, affiancate da corpi nudi in atteggiamenti sofferenti o da cadaveri, che paiono esibirsi in una sorta di danza macabra, sotto un cielo di cenere, mentre un sole nero, macchia oleosa, campeggia sulla scena di una caduta negl'inferi senza alcun segno di redenzione.

Disgustato dall'esperienza al fronte, Beckmann sentiva tuttavia ancora forte il suo impegno verso la rigenerazione della società dominata dagli interessi, dalla smania di successo e di ricchezza. «La guerra non ha affatto cambiato le mie idee sulla vita, anzi le ha confermate» scriveva nel settembre 1918 in un articolo intitolato *Credo creativo*: «An-

diamo verso tempi molto duri, ma proprio ora, forse molto più che prima della guerra, ho bisogno di essere con il popolo. Nella città. Questo è ciò a cui noi oggi apparteniamo. Dobbiamo essere parte di tutta la miseria che si sta avvicinando. Dobbiamo cedere i nostri cuori e i nostri nervi, dobbiamo abbandonarci a queste orribili grida di dolore di un popolo ingannato. Proprio ora dobbiamo essere più vicini che sia possibile al popolo. È l'unico corso di azioni che possa dare uno scopo alla nostra esistenza superflua ed egoistica: dare al popolo una immagine del suo destino. E possiamo farlo solo se amiamo l'umanità … Costruiamo una torre in cui l'umanità possa urlare la sua rabbia e la sua disperazione, e tutte le sue povere speranze, le sue gioie e i suoi disordinati desideri».[13]

Anche Grosz, il sedotto dai quadri dell'orrore, era andato volontario in guerra e fu congedato nel 1915, dopo una degenza in ospedale per grave malattia, senza essere stato al fronte. Egli considerò la sua esperienza di degenza equivalente all'esperienza della trincea per conoscere l'orrore della guerra.[14] Era a Berlino quando la guerra finì, e assistette alla tragedia dei reduci poveri, feriti, mutilati, che vagavano in una società borghese corrotta e gaudente, sopravvissuta alla guerra e alla sconfitta. «Era cominciata la catastrofe. La tempesta della guerra, tanto recentemente apprezzata per il suo effetto ripulitore, era cessata; le belle frasi erano diventate stantio inchiostro da stampa su carta abbrunita.» Chiuso, isolato nel suo mondo, Grosz osservava gli uomini «nuovi» generati dalla guerra.

Disegnavo ubriachi, uomini che vomitavano, uomini che con pugni rabbiosi maledicevano la luna, un assassino seduto su una cassa d'imballaggio nella quale c'era il cadavere della donna uccisa. Disegnavo bevitori di vino, bevitori di birra e di grappa. E un uomo intento a lavarsi le mani insanguinate.

Disegnavo soldati in guerra, usando gli schizzi eseguiti in trincea. Disegnavo uomini solitari che correvano pazzamente nelle strade vuote per sfuggire a sconosciuti orrori. Disegnavo una sezione trasversale d'un caseggiato, dove in una finestra si scorgeva un uomo che assaliva la propria moglie con una ramazza; in un'altra due persone che facevano l'amore; in una terza un uomo impiccato all'intelaiatura e circondato da mosche che ronzavano.

Disegnavo soldati senza naso, mutilati di guerra con arti metallici che sembravano chele di granchi; due medici che cucivano un civile in delirio dentro una gualdrappa; un soldato che con la sola mano rimasta salutava la benemerita signora, mentre lei prendeva una galletta da una scatola di carta e la deponeva sul letto. Un colonnello con la patta aperta che abbracciava una grassa balia. Un attendente che riempiva la secchia con ogni sorta di parti di corpi umani, e la svuotava in un fossato. Uno scheletro in uniforme pronto alla visita per essere dichiarato abile...[15]

Fra le testimonianze dei combattenti, i diari, le lettere, le poesie, le memorie, non si incontra spesso l'immagine dell'uomo nuovo rigenerato dalla guerra, mentre è presente ovunque la raffigurazione realistica di un uomo moderno che ha perso tutti i tratti della sua civiltà. Nulla delle abitudini dell'uomo civile, educato nell'epoca bella della modernità trionfante, poté sopravvivere nelle nuove abitudini alle quali dovette adattarsi l'uomo mobilitato per la guerra. La modernità della ragione, dell'eguaglianza, dell'emancipazione, dei diritti della persona, era stata annientata nella vita di trincea. La sola modernità che sopravviveva nella Grande Guerra, e anzi ingigantì la sua potenza, era la modernità delle armi, dell'organizzazione, della disciplina e del controllo dello Stato sulla vita dell'individuo. La guerra operava effettivamente una metamorfosi nell'anima e nel corpo del combattente, ma l'uomo nuovo che questa metamorfosi generava somigliava più a una macchina o a un essere bestiale che a un uomo elevato a un superiore grado di umanità e di civiltà.

Privati della loro personalità, sottoposti a una disciplina rigida e meccanica, i soldati agivano come automi imprigionati nell'universo chiuso del fronte, dove costituivano, nel senso più anonimo e compatto, una massa umana senza coscienza e volontà autonoma, unita unicamente dall'istintiva certezza di avere di fronte a sé un nemico che bisognava uccidere per non essere uccisi.[16] «È vero: un soldato – o anche molti soldati – è un niente, meno che niente nella moltitudine; e quando ci si pensa ci si trova perduti interamente, sommersi, da quelle poche gocce di sangue che si è, in questo diluvio di uomini e di cose» scriveva Henri Barbusse.[17] «La prima linea» ricordava Erich Maria Remarque «è una specie di gabbia in cui si soffre l'attesa nervosa di ciò che sta per avvenire. Viviamo sotto la traiettoria incrociata delle granate,

nella tensione dell'ignoto. Sopra di noi pende il caso. Quando un colpo arriva, tutto quello che posso fare è di rannicchiarmi; dove vada a battere non posso sapere, né influirvi. È appunto questo che ci rende indifferenti.»[18]

Immerso nella realtà della guerra, che lo sovrastava con una gigantesca violenza meccanica, l'individuo non aveva alcuna influenza sugli eventi che lo travolgevano. «Penso spesso» scriveva Franz Marc l'11 novembre 1914 «a quando, da ragazzo e da giovane, mi lamentavo per non aver fatto l'esperienza di una grande epoca universale della storia … ora eccola qui, ed è di gran lunga più terribile di quanto si potesse immaginare. L'individuo è schiacciato di fronte a eventi tremendi, e accetta con pazienza il posto che gli è stato assegnato dal fato.»[19]

La guerra aveva perso qualsiasi tratto di eroica impresa umana, combattuta da uomini contro uomini, corpo a corpo, con l'impeto del coraggio e il vigore personale del valore fisico e morale: era diventata una «guerra di mezzi meccanizzati» come la definì Jünger, dove l'azione individuale era ridotta al minimo.[20] «Premi il grilletto del fucile, e spari senza vedere. La tua azione è minima. Non hai più l'ebbrezza dell'azione, mentre sei sempre, e molto più che in passato, davanti al pericolo di morire … Insomma, si è giunti a questo: esseri umani che agiscono nell'incoscienza facendo agire delle macchine. Siamo quasi all'astrazione. Spero che la prossima guerra troverà il modo di evitare anche quel poco di azione che ancora rimane all'individuo.» Così, in una lettera dell'8 novembre 1914, Léger, il pittore che sagomava i soldati come automi dai corpi tubolari, descriveva l'annullamento dell'individualità nella macchina della guerra.[21] Quasi come un'eco distante, le stesse riflessioni erano annotate il 20 maggio 1915 da un giovane soldato tedesco, che sarebbe stato ucciso pochi giorni dopo.

È assolutamente impossibile descrivere quel che proviamo nel nostro animo. Tutto si inabissa nel subcosciente con una tale rapidità che uno ricorda con molta difficoltà quel che ha provato durante le ore atroci, specialmente nei minuti di estremo pericolo. Certo, i buoni pensieri possono mantener calmo l'animo. Ma la privazione del sonno esaspera talmente i nervi, che l'impressione fisica delle spaventose detonazioni somiglia spesso alla paura. Non posso dimenticare le figure terrorizzate di uomini che si gettavano nel nostro riparo, credendo che il loro fosse più esposto. Cosa ne è stato dell'eroismo individuale delle guer-

re del passato? Un combattimento di artiglieria somiglia a una miserabile caccia alla lepre, e l'uomo deve subire, muto e passivo, il cataclisma che lo schiaccia. Ogni arma è inutile. La vittoria tocca a chi possiede maggior forza d'animo. Ma è molto più difficile di quanto si creda, nei momenti di nobile entusiasmo, essere costantemente pronti a tutto, durante ore interminabili, giornate interminabili. Non si parla volentieri di simili momenti, l'impressione che rimane è quella di una potenza oscura, irresistibile, incomprensibile, con una violenza distruttiva che va oltre qualsiasi cosa possiamo immaginare sulla base di precedenti esperienze. È per questo che simili momenti cadono rapidamente nel subcosciente, lasciando soltanto il ricordo doloroso di qualcosa di oscuro e di terrificante.[22]

La guerra era diventata un'enorme, immensa macchina per la macellazione umana che agiva per impulso proprio. Essa procedeva con la potenza crescente delle armi micidiali, come sfuggita al controllo dell'uomo. Non era la volontà umana a governare la guerra per i suoi fini di rigenerazione, ma era la guerra che aveva assoggettato l'uomo al dominio di una gigantesca, anonima, irrazionale tecnologia di morte, che funzionò per cinquanta mesi provocando la degenerazione del soldato allo stato bestiale o meccanico, mentre chi pretendeva di dirigerla pareva impotente a controllare le forze che aveva scatenato, come uno sciocco apprendista stregone. In tali situazioni, l'esperienza della guerra appariva «inafferrabile, espansiva, multiforme, massiccia, gigantesca», come la definiva Stefan Zweig.[23]

«Sento a volte» scriveva Franz Marc alla moglie il 18 settembre 1915 «che persino fra buoni camerati non riusciamo a capirci, e che ognuno parla una lingua differente. Non c'è niente di più triste e confuso che parlare della guerra, e non possiamo più parlare neppure di altro. Sembra una conversazione di una casa di matti, completamente fittizia; nessuno crede più realmente nella realtà del suo interesse personale e nelle relazioni col mondo, "perché questo è alla fine: la guerra". E la guerra in se stessa è un enigma insolubile, che il cervello umano, esso stesso, ha inventato, ma che non può più comprendere fino in fondo.» Tutti «sono *contro* la guerra, inclusi gli ufficiali ... con le loro passate attese e speranze sulla guerra prima del suo inizio. Ma appena questi nemici della guerra cominciano a discuterne e vogliono dare coerenza ai loro pensieri, subito si trovano coinvolti in uno scontro pesante e senza spe-

ranza. È come se fosse il diavolo a guidare le loro parole».[24] E alcuni giorni dopo, l'immagine del diavolo era di nuovo evocata da Marc nel commentare la bestialità umana: «Credo che bisogna invecchiare per cominciare a capire quale strana bestia sia l'uomo, la *bête humaine* come Zola l'ha ben definita ... L'Intesa suona la sua tromba più pericolosa nei Balcani, ora. Lì è il diavolo che mescola le carte. Come furono intelligenti i nostri antenati quando inventarono la figura del diavolo per spiegare il mondo. Abbiamo svuotato il cielo e l'inferno con la nostra iconoclastia, ma sulla terra, nel nostro sangue, continuano a vivere le forze per le quali questi simboli classici erano stati creati».

Nella vita di trincea, nel confronto quotidiano con la morte, l'uomo moderno regredì alla condizione di una belva feroce. «Siamo diventati belve pericolose: non combattiamo più, ci difendiamo dall'annientamento» ricordava Remarque.[25] «I lupi un dì eran pecorelle / Fedeli come cucciolini ... Ma i tempi sono peggiorati / I lupi ormai son tigri in genere / e Imperi e Cesari e Soldati / Oggi Vampiri diventati / Non men crudeli son di Venere ... / Dove son più i bei militari / Quei soldaton, Dove le guerre, / Dove le guerre d'una volta»: così cantava con amara, ironica nostalgia Apollinaire, che l'8 febbraio 1915, deluso nell'amore, partiva volontario per il fronte.[26] Il poeta cantava con apparente entusiasmo la «meraviglia della guerra», come «i razzi che illuminano la notte / Salgono in vetta a se stessi e si chinano giù a guardare ... / Ma ancora più bello sarebbe se ce ne fossero ancor di più / Li guardo come una bellezza che si offre per svanire subito / Mi sembra di assistere a un gran convito illuminato a giorno», dove la meraviglia della guerra si converte improvvisamente in un macabro banchetto con esseri umani per cibo, al quale partecipa il re Baldassarre della profezie di Daniele, trasformato in simbolo dell'umanità che divora se stessa.

È un banchetto che la terra si offre
Ha fame e apre lunghe bocche pallide
La terra ha fame ed ecco il suo convito di Baldassarre
Un Baldassarre cannibale
Essere fino a questo punto antropofagi
Chi l'avrebbe mai detto
E tanto fuoco per arrostire il corpo umano

Per questo l'aria ha un suo odorino empireumatico che davvero
non mi dispiace
Ma il convito sarebbe ancor più bello se con la terra ci fosse
anche il cielo a mangiare
Il cielo non ingoia che anime
Che è poi un modo per non nutrirsi
E si contenta di fare il giocoliere con fuochi versicolori.[27]

Nonostante gli orrori, persistevano ancora, lontano dal fronte, gli apologeti della funzione rigeneratrice della guerra, i quali insistevano sui suoi benefici effetti per rinvigorire il carattere fisico e morale di una nazione, rafforzare i vincoli di solidarietà collettiva e il sentimento di devozione alla patria. «Che un risveglio morale e intellettuale sia un risultato frequente della guerra è impossibile negarlo» affermava «The Hibbert Journal» nell'ottobre 1917 nell'articolo intitolato *War as Medicine* (La guerra come medicina), insistendo soprattutto sull'impeto patriottico di solidarietà collettiva che slacciava l'individuo dal suo egoismo e lo spingeva ad agire oltre l'interesse personale e i motivi materiali, fino al sacrificio della vita. «Il patriottismo ha oggi la forza dell'universalità che aveva un tempo il sentimento religioso».[28] Ma a queste apologie della guerra si opponevano quanti, considerando quel che insegnava il conflitto in corso, obiettavano che esso aveva fomentato piuttosto una forma di patriottismo pervertito, animato principalmente dall'odio fanatico per il nemico, che incoraggiava ignoranza, superstizione, superbia, avidità di conquista, come osservava la «Quarterly Review», negando per giunta l'effetto benefico della guerra come «tonico della nazione», perché essa operava piuttosto una selezione al contrario: eliminava, cioè, i più giovani e i più robusti, mandati a combattere, e anche i più fecondi, con grave danno per le future generazioni.[29]

Del resto, neppure gli apologeti della guerra come esperienza rigeneratrice potevano negare la realtà dell'orrore e la vanità delle mostruose carneficine, che parevano non concludere nulla, salvo condurre la civiltà alla sua distruzione. Taluni, con un sentimento di pessimismo cosmico, riflettevano sulla follia distruttrice della Grande Guerra, immaginandola nella prospettiva dei millenni e nell'infinità dell'universo, dove il fragore bellico del crollo di una civiltà si perdeva senza neppure un'eco. Il drammaturgo del pessimismo esistenziale, Luigi Pirandel-

lo, alla vigilia dell'intervento italiano, affidava al personaggio di Federico Berecche, professore di storia educato in Germania, l'espressione delle sue fosche previsioni, angosciato dall'«incubo della distruzione generale, che spegnerà ogni lume di scienza e di civiltà nella vecchia Europa». Mentre affondava «nel bujo della via remota e deserta, sotto la quadruplice fila dei grandi alberi immoti», Berecche si domandava: «Come sarà, quale sarà la nostra vita, quando lo spaventoso scompiglio sarà freddato nelle rovine? ... Tutto muterà per forza. Ma non per questi grandi alberi, intanto, che non hanno per loro fortuna né pensieri né sentimenti! Mutata l'umanità attorno a loro, essi resteranno gli stessi alberi, tali e quali».[30] Con lo sguardo dello storico abituato a osservare l'umanità nella vasta prospettiva del passato, il professor Berecche contemplava l'immensità del cielo stellato e gli spazi senza fine, dove la terra ruotava come «infimo granellino, gocciolina d'acqua nera», uno «striscio di tenue barlume», dove «son milioni e milioni d'esseri irrequieti, che da quel granellino lì credono sul serio di poter dettar legge a tutto quanto l'universo, imporgli la loro ragione, il loro sentimento, il loro Dio, il piccolo Dio nato nelle animucce loro e ch'essi credono creatore di quei cieli, di tutte quelle stelle». E pensava: «Su questo stesso granellino, domani, tra mille anni, non sarà più nulla o ben poco si dirà di questa guerra ch'ora ci sembra immane e formidabile».[31]

Così, tra mille anni – pensa Berecche – questa atrocissima guerra, che ora riempie d'orrore il mondo intero, sarà in poche righe ristretta nella grande storia degli uomini; e nessun cenno di tutte le piccole storie di queste migliaja e migliaja di esseri oscuri, che ora scompaiono travolti in essa, ciascuno dei quali avrà pure accolto il mondo, tutto il mondo in sé e sarà stato almeno per un attimo della sua vita eterno, con questa terra e questo cielo sfavillante di stelle nell'anima e la propria casetta lontana lontana, e i proprii cari, il padre, la madre, la sposa, le sorelle, in lagrime e, forse, ignari ancora e intenti ai loro giuochi, i piccoli figli, lontani lontani. Quanti, feriti non raccolti, morenti su la neve, nel fango, si ricompongono in attesa della morte e guardano innanzi a sé con occhi pietosi e vani, e più non sanno vedere la ragione della ferocia che ha spezzato sul meglio, d'un tratto, la loro giovinezza, i loro affetti, tutto per sempre, come niente! Nessun cenno. Nessuno saprà. Chi le sa, anche adesso, tutte le piccole, innumerevoli storie, una in ogni anima di milioni e milioni d'uomini di fronte gli uni

agli altri per uccidersi? Anche adesso, poche righe nei bollettini degli Stati Maggiori: s'è progredito, s'è indietreggiato; tre, quattro mila tra morti, feriti e scomparsi. *E basta.*[32]

Poteva sentire affinità di pessimismo con il drammaturgo italiano lo scrittore inglese David H. Lawrence, che fin dall'inizio aveva considerato la Grande Guerra la catastrofe inevitabile di una civiltà malata, che avrebbe potuto concludersi anche con la scomparsa dell'uomo dal pianeta. Ossessionato fin da ragazzo dall'immaginazione apocalittica, Lawrence condannava la moderna civiltà meccanica considerandola colpevole della guerra.[33] La tecnologia applicata alla guerra suscitava in lui nuove angosce apocalittiche. L'attacco notturno di uno Zeppelin su Londra, il 9 settembre 1915, gli parve un terrificante annuncio della fine del mondo.

Ieri sera, rincasando, abbiamo udito l'allarme e un rumore di bombe. Poi abbiamo visto lo Zeppelin giunto sopra di noi, nel lucore delle nuvole: molto in alto ... piccolissimo entro la fragile incandescenza delle nuvole. Al di sotto, stelle di fuoco: proiettili e proiettili partiti da terra. Poi, luci rasente terra, e scosse e scoppi ... Pareva che l'ordine cosmico fosse scomparso, e che un nuovo ordine apparisse ... Ebbene, mi sembra, anche adesso, che lo Zeppelin sia allo zenit della notte, dorato come la luna, avendo preso possesso del cielo; e gli scoppi dei proiettili formino le stelle minori. È come se il nostro cosmo fosse scoppiato in fine, la luna e le stelle scomparse, e un nuovo universo sia apparso con un nuovo corpo luminoso in forma d'ovo allungato, co' suoi razzi scoppianti sopra la terra, per scoppiare anch'essa. Così è la fine. Il nostro mondo è perduto, e noi siamo della polvere nell'aria.[34]

L'angoscia di Lawrence per un'imminente fine del mondo crebbe durante la guerra. «È terribile» scriveva nel novembre 1915 «esser nati in un'era di decadenza, nel declino della vita, in una civiltà che va a pezzi.» Il nostro mondo, ripeteva il febbraio successivo, si avvia al crollo fra violenze, ingiustizie e distruzioni, e nulla potrà fermarlo.[35] «Il mondo crepa e crolla, ma è una questione esteriore, e che fa parte del caos» affermava nell'aprile 1916.[36] E nel luglio 1917 aggiungeva: «Credo che il diluvio di una pioggia d'acciaio distruggerà questo mondo, completamente: nessun monte Ararat rimarrà al di sopra della distesa delle acque d'acciaio ... Abbiamo scelto l'estinzione per morte».[37]

Nei romanzi scritti in quel periodo, il motivo apocalittico era ricorrente: «Lo spirito è morto e l'umanità è inaridita» scriveva nel romanzo *Donne innamorate,* terminato alla fine del 1917. «Esseri umani appesi all'albero ve ne sono a miriadi, hanno tutti un bell'aspetto, scoppiano di salute, uomini e donne. Ma in realtà sono mele di Sodoma, frutta del Mar Morto, mele venefiche. Non significano niente: nel fondo, non c'è che cenere, amara, marcia ... l'umanità è fatta di gusci vuoti, che contengono solo cenere amara» ma poiché «non se la sentono di lasciarsi cadere dall'albero quando sono maturi,» restano «appesi nella loro vecchia posizione, quando questa è sorpassata. E finiscono con l'essere infestati dai vermi, e marci.»

*Ma lei crede davvero che la creazione dipenda dall'*uomo? *Niente affatto! Ci sono alberi, erbe, uccelli: com'è più bello pensare all'allodola che sale in cielo al mattino su di un mondo senza uomini! L'uomo è un errore, deve sparire. Ci saranno l'erba, le lepri, i rettili, e le creature invisibili, schiere d'angeli che voleranno liberamente quando non ci sarà più questa sudicia umanità a ostacolarli: nonché autentici demoni, simpaticissimi ... Se l'uomo fosse spazzato dalla faccia della terra, la creazione andrebbe avanti benissimo, con un impulso nuovo, non umano: l'uomo è uno degli errori della creazione, né più né meno degli ittiosauri. Se scomparisse, pensate a tutte le cose belle che nascerebbero dai giorni liberati, sprizzate direttamente dal fuoco ... io ci credo a quegli angeli, a quei demoni alteri che sono i nostri precursori: saranno loro a distruggerci, perché noi non abbiamo orgoglio sufficiente; neppure gli ittiosauri ne avevano. Strisciavano, si impantanavano come noi. E ora, guardi quelle campanule, quelle acacie! guardi le farfalle! stanno a dimostrare che la creazione pura esiste. Mentre l'umanità non oltrepassa mai lo stadio del verme, imputridisce nella crisalide, non avrà mai ali: cammina a ritroso nella creazione, come le scimmie.*[38]

Dio, concludeva Lawrence, «può fare benissimo a meno dell'uomo, come ha potuto fare a meno dei mastodonti e degli ittiosauri, mostri in cui si era inaridito lo sviluppo creativo, sì che Dio, il mistero creativo, se ne liberò. Altrettanto potrebbe fare con l'uomo, qualora anch'esso venisse meno al mutamento, agli sviluppi. L'eterno mistero della creazione può disporre dell'uomo, sostituirlo con un essere più eletto, così come il cavallo ha sostituito il mastodonte».[39]

Molti aspetti della metamorfosi degenerativa dell'uomo moderno, attraverso l'esperienza della guerra, legittimavano le più terribili previsioni sulla degradazione della modernità.

La Grande Guerra aveva ridotto l'uomo «allo stato animale, anzi a uno stato meccanico»[40] scriveva il poeta Ezra Pound l'8 febbraio 1919, recensendo una mostra di quadri del pittore inglese Wyndham Lewis, che rappresentavano i soldati come meri apparati, con i corpi metallizzati, delle grandi macchine da guerra, come i cannoni. L'orrore dei campi di battaglia e la metamorfosi del soldato da essere umano a bestia o automa costrinsero la coscienza dell'uomo europeo a interrogarsi sul significato della Grande Guerra, partorita nel seno stesso del continente che vantava il primato di una civiltà universale, nell'epoca della modernità trionfante che pareva marciare inarrestabile sulla via del progresso. La guerra aveva umiliato l'orgoglio del primato e distrutto la fede nel progresso, ma nello stesso tempo era stata essa stessa una potente creatura dell'uomo moderno, che si era ora rivoltata contro il suo creatore.[41]

Enigmatica, meccanica, anonima, diabolica, bestiale che fosse, la Grande Guerra appariva come una mostruosa simbiosi fra modernità e barbarie, fra umanità e bestialità, e in questa simbiosi sembrava realizzare effettivamente, con una crudeltà che superava qualsiasi immaginazione, le profezie sulla catastrofe dell'uomo moderno, travolto dalle stesse creature meccaniche che egli aveva inventato per accrescere la sua potenza. Anzi, la guerra stessa era una nuova apocalisse, cioè una nuova rivelazione sul destino umano, non come previsione profetica del futuro, ma descrizione della realtà del presente: la modernità, per sua essenza catastrofica, aveva compiuto la distruzione della civiltà per mezzo di potenze tecnologiche, seminatrici della morte di massa, che l'uomo moderno aveva inventato per accrescere il suo dominio sulla natura e sul mondo, diventandone alla fine schiavo e vittima.

La modernità aveva generato la guerra «più crudele e più terribile che ci sia mai stata, soprattutto per il morale» scriveva Léger il 23 febbraio 1915.[42] «Guerra di tipo nuovo, guerra atroce, alla maniera moderna» la definiva la «Revue des deux mondes» il 15 settembre 1917.[43] La guerra era esplosa al culmine di uno sviluppo della società moderna, era la realizzazione della rivoluzione tecnologica, che aveva trascinato l'essere umano negli ingranaggi di una spirale inarrestabile, impregnando-

lo del suo stesso meccanico materialismo, riducendo l'uomo moderno a strumento della macchina per fabbricare altre macchine. Così, affermava la «Contemporary Review» nell'aprile 1919, «nell'era delle macchine, l'uomo ha creato forze che hanno usurpato molte sue funzioni e lo hanno sottomesso riducendolo alla condizione di un domestico, di un servo, di uno schiavo».[44]

La Grande Guerra aveva realizzato sul campo di battaglia la stessa degradazione dell'uomo a strumento della macchina che la modernità aveva prodotto nella vita sociale con l'avvento della civiltà industriale. Il conflitto mondiale, scriveva il giovane rivoluzionario socialista Antonio Gramsci nel 1916, aveva provocato l'accrescimento e l'inasprimento tirannico dei poteri di asservimento e di sfruttamento delle masse già imperante nella società capitalista: «Il mondo è diventato un baratro buio in cui rivivono immagini paurose di un'epoca tramontata, i mostri antidiluviani della schiavitù, dell'imposizione al lavoro forzato, all'esportazione di masse umane trattate come greggi di bruti e immolate freddamente al sanguinoso altare della guerra».[45]

Analizzando il fenomeno dello shock da bombardamento, il dottor Arthur Brock osservava nel 1918: «Abbiamo visto nel nevrastenico di guerra un'ossessione inculcata dagli orrori del campo di battaglia e dallo spettro del *boche* assetato di sangue. Ma domandiamoci: non sono questi orrori della guerra l'ultimo gradino, il culmine di una serie che comincia negli inferni delle nostre città industriali? Si pensi all'angoscia mentale inflitta alle famiglie costrette a lottare per la vita nelle camere di tortura di questo nostro mondo competitivo durante la recente fase di una "pace" che, ora lo vediamo, non è stata altro che una guerra latente». Ogni ospedale dove erano le vittime per lo shock da bombardamento, aggiungeva il dottore, «può essere considerato un microcosmo del mondo moderno, che mostra – intensificati, e su una scena più piccola – i tratti salienti della nostra società (e specialmente le sue debolezze)».[46]

La Grande Guerra distrusse definitivamente le certezze sulle quali l'uomo occidentale, identificandosi con l'essenza universale dell'uomo, aveva fondato la sua visione della vita, della storia e del mondo, innalzandola a superiore forma di civiltà universale. Era colpa del cristianesimo, proclamava dalla Russia in preda al caos della rivoluzione lo scrittore apocalittico Vasilij Rozanov. Egli rivelò nel 1918, in una se-

rie di fascicoli intitolati *L'Apocalisse del nostro tempo*, che l'*Apocalisse* di Giovanni non era un libro cristiano, ma anticristiano, perché annunciava la creazione della «gioia di vivere sulla terra – *precisamente sulla terra* – gioia che supera qualsiasi altra che l'umanità abbia vissuto e sperimentato nel corso della sua storia».[47] Invece, continuava Rozanov, la religione di Cristo era stata incapace «di organizzare all'ora attuale la vita umana, di darci una "vita terrestre", dico terrestre, con i suoi fardelli e le sue pene» e non era stata «di *nessun aiuto*, perché non ha prevenuto né la guerra né la carestia». Rozanov rivelava che «l'*Apocalisse* esige, reclama e impone una religione nuova» perché il cristianesimo aveva corrotto il cuore dell'uomo, mentre era necessario, per rigenerarlo, ricondurlo alla naturalezza del paganesimo, ricongiungendo il cuore dell'uomo alla sacralità della carne e del sesso, nella totalità orgiastica della vita. Dopo il furore apocalittico, Rozanov morì il 23 gennaio 1919, riconciliato devotamente con Cristo.

Si era riconciliato con Cristo anche l'ateo e guerrafondaio Giovanni Papini, tornato in seno al cattolicesimo per assumervi, in un certo modo, il ruolo apocalittico che era rimasto vacante dopo la morte di Léon Bloy. Papini pubblicò nel 1921 la *Storia di Cristo*, un grosso volume di oltre seicento pagine accolto con grande successo in tutto il mondo, con l'ambizione di recare all'umanità corrotta dalla modernità e distrutta dalla guerra il verbo vero dell'unica salvezza, scagliando le folgori dell'anatema contro la civiltà dell'uomo moderno che, «per quattr'anni interi, s'è imbrattato di sangue per decidere chi doveva avere l'aiola più grande e il più grosso marsupio».

La terra è un Inferno illuminato dalla condiscendenza del sole. Ma gli uomini sono attuffati in una pegola di sterco stemperato nel pianto, dalla quale si levano, talvolta, frenetici e sfigurati, per buttarsi nel bollor vermiglio del sangue, con la speranza di lavarsi. Da poco sono usciti da uno di questi feroci lavacri e son tornati, dopo l'immensa decimazione, nel comune brago escrementizio. Le pestilenze hanno seguito le guerre; i terremoti le pestilenze; immani armenti di cadaveri infraciditi, quanti ne bastava una volta per popolare un regno, son distesi sotto il lieve schermo della terra boscosa, occupando, se fossero insieme, lo spazio di molte province. Eppure, come se tutti quei morti non fossero che una prima rata dell'universale distruzione, seguitano a uccidersi e a uccidere. Le nazioni opulente condannano alla fame le

nazioni povere; i ribelli ammazzano i loro padroni di ieri; i padroni fanno ammazzare i rivoltosi dai loro mercenari; nuovi dittatori, profittando dello sfasciume di tutti i sistemi e di tutti i regimi, conducono intere nazioni alla carestia, alla strage e alla dissoluzione.[48]

In una preghiera a Cristo Papini invocava il suo intervento per la salvezza dell'umanità: «Mai come oggi il tuo messaggio è stato necessario e mai come oggi fu dimenticato o spregiato. Il Regno di Satana è giunto ormai alla sua piena maturazione e la salvezza che tutti cercano brancolando non può esser che nel tuo Regno».[49]

Non era necessario essere apocalittici cristiani per constatare che la Grande Guerra aveva gettato l'uomo moderno nella disperazione. Dopo quell'esperienza l'uomo europeo aveva scoperto a sue spese di essere «capace tanto di cannibalismo quanto di critica della ragion pura»; abbandonata a se stessa, l'Europa, era diventata «una torre di Babele, una casa di matti. Da mille finestre mille voci diverse, mille idee, mille fanfare investono il passante. È evidente che in questo modo l'individuo cade in balia di motivazioni anarchiche, e morale e "spirito" vanno in decomposizione».[50] Così scriveva Robert Musil nel 1922.

Nello stesso anno in cui Oswald Spengler pubblicava il secondo e ultimo volume del *Tramonto dell'Occidente*, apparvero altre opere appartenenti al genere che potremmo definire «apocalisse mutilate» o «apocalisse senza apocatastasi», cioè catastrofi senza rigenerazione, le quali rappresentavano la condizione dell'uomo moderno dopo l'esperienza della Grande Guerra: per esempio, il romanzo *Ulisse* dello scrittore irlandese James Joyce e il poema *La terra desolata* del poeta americano Thomas Stearns Eliot. Comune alle due opere era la contemplazione dell'avvenuta fine del mondo, identificato con la modernità trionfante, insieme alla distruzione della visione della storia, propria dell'uomo moderno, come totalità razionale del divenire umano, culminante nel primato della civiltà europea e nella sua egemonia universale. La condizione dell'uomo moderno dopo la Grande Guerra era ridotta alla vicenda esistenziale quotidiana, casuale e senza senso, frantumata in frammenti di eventi occasionali dell'antichità e della contemporaneità, mescolati casualmente in una dimensione temporale che sembra ruotare attorno a una trama senza svolgimento, in una sorta di Eterno ritorno, ma assolutamente privo dell'accet-

tazione dionisiaca della vita che Nietzsche aveva attribuito alla sua rivelazione dell'Eterno ritorno.

In entrambe le opere di Joyce e di Eliot la dimensione del tempo, che la civiltà moderna aveva imprigionato nella scansione ordinata dei suoi ritmi di razionalizzazione meccanica, appariva dissolta nel fluire di un inerte presente, successione di eventi che si ripetono con monotona banalità. Il pittore Wyndham Lewis definì l'*Ulisse* «una massiccia natura morta».[51] La storia, come narrazione dell'ascesa dell'uomo moderno alla conquista del mondo, si disfaceva come un brutto sogno. «La storia è un incubo da cui cerco di destarmi» affermava Stephen Dedalus, uno dei personaggi dell'*Ulisse*.[52] La storia, come la vita, non era che «una moltitudine di giorni. Questo finirà».[53] «Tienti all'ora, al qui, attraverso i quali tutto il futuro sprofonda nel passato.»[54] In un conciso pensiero, il protagonista del romanzo, Leopold Bloom, condensava il ciclo cosmico di un eterno ritorno senza progresso: «Non se ne saprà mai nulla. Tempo perso. Bolle di gas che girano in aria, s'incrociano, scompaiono. Sempre la stessa solfa. Gas, poi solido, poi il mondo, poi il freddo, poi un guscio morto alla deriva, roccia ghiacciata come quello zucchero filato all'ananas».[55]

Eliot stava rivedendo il suo poema, *La terra desolata*, quando lesse il romanzo di Joyce appena pubblicato e ne fu entusiasta. Come nell'*Ulisse*, nel poema le scene della banalità quotidiana della vita moderna si intrecciano casualmente con i miti dell'antichità, in un divenire senza tempo, dove si incontrano con frequenza naufragi e morti per annegamento: un'immagine che, dall'anno del *Titanic*, era divenuta ormai emblematica metafora del destino della modernità e della sorte della civiltà europea dopo la Grande Guerra. Eliot descrive lo sfacelo di una civiltà attraverso situazioni e dialoghi di vita contemporanea, dove si parla vacuamente di ricordi di vacanze sulle montagne e di avvenimenti fatui, «un cumulo d'immagini infrante, dove batte il sole»,[56] cui segue, dopo l'evocazione di simboli di morte, la visione profetica di una «Città irreale / Sotto la nebbia bruna di un'alba d'inverno, / Una gran folla fluiva sopra il London Bridge, così tanta, ch'io non avrei creduto che morte tanta n'avesse disfatta. / Sospiri, brevi e infrequenti, se ne esalavano, / E ognuno procedeva con gli occhi fissi ai piedi».[57] Il poema era il canto funebre di una civiltà morta, i cui resti sgretolati si mescolavano ai frantumi residui di antiche civiltà del passato, sospese nel vuoto

di uno spazio senza tempo. Nell'arido squallore della terra desolata, la voce del tuono risuona su un paesaggio di morte e di rovine, che sembrano rievocare le devastazioni e le sofferenze della Grande Guerra.

Dopo la luce rossa delle torce sui volti sudati
Dopo il silenzio gelido nei giardini
Dopo l'angoscia in luoghi petrosi
Le grida e i pianti
La prigione e il palazzo e il suono riecheggiato
Del tuono a primavera su monti lontani
Colui che era vivo ora è morto
Noi che eravamo vivi ora stiamo morendo
Con un po' di pazienza.
...
Cos'è quel suono alto nell'aria
Quel mormorio di lamento materno
Chi sono quelle orde incappucciate che sciamano
Su pianure infinite, inciampando nella terra screpolata
Accerchiata soltanto dal piatto orizzonte
Qual è quella città sulle montagne
Che si spacca e si riforma e scoppia nell'aria violetta
Torri che crollano
Gerusalemme Atene Alessandria
Vienna Londra
Irreali.[58]

In un articolo dedicato all'*Ulisse*, Eliot scrisse nel 1923 che occorreva adottare il metodo di Joyce, usando il mito e «manipolando un continuo parallelo tra l'epoca contemporanea e l'antichità ... Non è che un modo di controllare, ordinare, dar forma e significato all'immenso panorama di futilità e di anarchia che è la storia contemporanea».[59]

Accanto al romanzo di Joyce e al poema di Eliot, un'altra opera, pubblicata nel 1922, intendeva porre fine alle profezie dell'apocalisse della modernità, rivelando che la profezia si era compiuta, concludendosi con una catastrofe senza redenzione. Si tratta della tragedia in cinque atti e cinquantatré scene, oltre alla premessa e all'epilogo, intitolata *Gli ultimi giorni dell'umanità*, scritta dall'austriaco Karl Kraus. La volumi-

nosa tragedia, contenuta in oltre settecento pagine, era stata scritta e in parte pubblicata da Kraus dal 1915 al 1918. L'opera può essere considerata una storia della guerra, drammatizzata attraverso una messa in scena dove personaggi di invenzione comparivano insieme a personaggi reali, e dove ogni riferimento a fatti e persone realmente esistenti era intenzionale e deliberato, con l'utilizzazione diretta di brani tratti da dichiarazioni ufficiali e cronache di giornale, incorporate nel testo della tragedia. Kraus era stato un pacifista contrario alla guerra, e non aveva ceduto all'emozione dell'entusiasmo patriottico, che pure contagiò per qualche momento altri pacifisti, come Stefan Zweig, inducendoli a dare qualche contributo alla propaganda patriottica.[60]

La tragedia era una denuncia senza attenuanti della guerra e della civiltà moderna che l'aveva generata con il matrimonio fra militarismo e industrialismo, consacrato dall'unione fra gli interessi dei potentati economici e le ambizioni dei potentati politici; l'aveva poi nutrita con tutte le risorse umane e materiali di cui disponeva, e l'aveva infine sostenuta, moltiplicando con furente voluttà di dominio la potenza micidiale delle armi, gettando continuamente al macello esseri umani, accompagnati dal suono delle fanfare patriottiche e dalle corali retoriche dei giornalisti e degli oratori politici ingaggiati per ingannare la gente e condurla al mattatoio. Kraus aveva rivelato da anni il messaggio della sua apocalisse, annunciando la catastrofe imminente attraverso le pagine della sua rivista «Fackel», la fiaccola, che egli scriveva interamente da solo, per tentare, ma invano, di illuminare le menti sull'imminente cataclisma. Ora, nel 1922, di fronte al personaggio dell'Ottimista, che incarna l'apologeta della guerra, il personaggio del Criticone, al quale Kraus fa esprimere in gran parte i suoi pensieri, rivendica l'avverarsi della sua profezia: «Tra la mia previsione che la guerra mondiale avrebbe trasformato il mondo in un grande retroterra dell'imbroglio, della labilità, del più disumano tradimento di Dio, e la mia affermazione che ciò è avvenuto, non c'è altro che la guerra mondiale».

All'inizio di questa calamità avevo pregato Iddio di far sentire ai malnati in città e nello Stato che l'opera è compiuta. Ma, a espiare quell'azione che era in principio, Egli non ha preso il loro sangue, il sangue degli ingannatori, degli uomini da nulla, dei traditori di Dio. Ha lasciato invece che questi sacrificassero il sangue degli altri e sopravvivessero indenni all'assassinio del mondo. È proprio vero, se le

vie del Signore non fossero imperscrutabili, sarebbero incomprensibili! Ma perché ci ha resi ciechi davanti alla guerra! Eccoli attraversare la vita barcollando, storpi e paralitici, tremuli accattoni, bimbi incanutiti, madri impazzite che avevano sognato le offensive, figli eroici cui sfarfalla negli occhi il terrore della morte, e tutti coloro che non conoscono il giorno né il sonno, e ormai non sono altro che rottami di una creazione frantumata.[61]

Nella sua tragedia Kraus volle documentare, nel senso proprio del termine, tutte le macchinazioni della propaganda, messe in opera per mascherare la realtà della guerra, confutando, con l'acido corrosivo di un sarcasmo animato da intransigente moralismo, le apologie della guerra, le arroganze del militarismo, le follie dei governanti, le ipocrisie dei profittatori, la credulità della gente che, lontana dal fronte, si abbeverava ai fiumi della retorica per entusiasmarsi con nobile idealismo alle gesta di immaginari eroi, che nella realtà erano carnefici e vittime, in una tragedia in cui si consumavano gli ultimi giorni dell'umanità. «Questa è la guerra mondiale. E questo è il mio manifesto. Io ho tutto maturatamente meditato. La tragedia che si compone delle scene dell'umanità che si decompone, io l'ho presa su di me, perché lo Spirito che ha pietà delle vittime la ascolti, quand'anche abbia per sempre rinunciato al contatto con un orecchio umano.»[62]

Kraus, pur senza essere stato al fronte, descrisse con immaginazione realistica gli orrori della guerra, temendo tuttavia che l'esperienza bellica non avrebbe indotto l'uomo moderno a espiare le sue colpe, perché questi preferiva sottrarsi alla propria responsabilità con una rapida fuga nell'oblio. «La pallottola è entrata all'umanità da un orecchio ed è uscita dall'altro.»[63] «Io conservo documenti per un'epoca che non li comprenderà più, o che vivrà così lontana da quanto accade oggi che dirà che ero un falsario. Ma no, non verrà il tempo di dir questo. Perché quel tempo non ci sarà. Ho scritto una tragedia il cui eroe soccombente è l'umanità: il cui conflitto tragico, essendo quello tra mondo e natura, finisce con la morte.»[64]

Era dunque la morte dell'umanità l'autentica catastrofe dell'apocalisse della modernità? Negli ultimi giorni di guerra, alla fine del 1918, molti lo credevano: la civiltà moderna si era suicidata e l'uomo europeo era naufragato in un mare di sangue generato dalla sua bestialità,

che i costumi della civiltà avevano appena mascherato, senza neppure addomesticarla. Il 31 dicembre 1918, anche la rivista socialista «Critica sociale» evocò il terrore dell'anno Mille per descrivere lo stato d'animo prevalente alla fine del conflitto: «La macabra previsione leggendaria, giusta la quale, secondo alcuni scrittori e visionari del tempo, al chiudersi del primo millennio dopo Cristo, il mondo doveva andare distrutto e rinnovellato, e le turbe vivevano fra l'orgia e la macerazione, come nell'attesa di un cataclisma inesorabile; trova qualche singolare riscontro in questa fine d'anno che pose termine al lungo quadriennio della guerra nefanda».[65]

Nonostante questi cupi pensieri, la conclusione della guerra fu comunque salutata ovunque in Europa con gioia, sebbene fosse una gioia intrisa del dolore di milioni di famiglie che soffrivano per i loro caduti. Fra tante morti e rovine, scriveva Jean Guéhenno nel 1919, si era comunque formato un nuovo «senso del mondo», scaturito dalla «strana e nuova sensazione che abbiamo avuto della collettività umana», che ha prodotto «un subitaneo ampliamento della coscienza umana», e soltanto la guerra mondiale aveva potuto imporlo a tutte le coscienze. Solo con la condivisione universale del sacrificio l'umanità aveva preso coscienza della sua unità. Per questo la vittoria degli alleati era stata comunque una vittoria per l'umanità, era stato «il trionfo dell'uomo».[66] Anche l'apocalittico Lawrence, nel momento stesso in cui annunciava la scomparsa dell'uomo dal pianeta, auspicava nel 1920 l'avvento di «un uomo capace di conferire un valore nuovo alle cose, propinarci verità nuove, insegnarci un nuovo atteggiamento da assumere di fronte alla vita».[67] Senza una nuova interpretazione della vita, capace di restituire all'essere umano il senso unitario dell'esistenza, «la nostra epoca non sarà capace di affrontare il grande compito di creare un ordine nuovo»[68] affermava nello stesso anno Musil, meditando sul destino dell'uomo moderno, intimamente lacerato perché stava vivendo in una delle epoche più violente della storia: «Se non nasce un uomo nuovo, la speranza va abbandonata per un bel pezzo. *Experimentum crucis* di Dio».[69]

Alla speranza della nascita di un uomo nuovo non aveva mai rinunciato Franz Marc, neppure nei momenti più terribili della sua vita al fronte, senza mai lasciarsi incantare dalle illusioni della propaganda né dal fanatismo per la propria patria. Egli conosceva gli orrori della

guerra: il 5 dicembre 1915 scriveva alla moglie che la vista di una città distrutta, disseminata di cadaveri, gli richiamava alla mente le raccapricciant scene di disfacimento della città di Perla immaginata da Kubin, anche se «la vita aveva superato la sua immaginazione».[70] Ma poi, in una lettera successiva, commentando altre scene di città in rovina, dove i viventi vagavano come cadaveri fra caffè, negozi, strade e uffici avvolti in una atmosfera lugubre, da sembrare «veramente una città morta, dove solo i cadaveri camminano», Marc scriveva: «Ora capisco benissimo *Perla* di Kubin. Egli ha visto tutto questo in modo straordinariamente efficace».[71]

La sua apocalisse della modernità non si rassegnò alla constatazione della catastrofe, ma proseguì nello sforzo di comprendere il significato più profondo che, secondo Marc, la Grande Guerra doveva pur avere, nonostante le follie e gli orrori, considerando l'esperienza bellica una rinnovata rivelazione del destino dell'uomo moderno. La convinzione di vivere in un'epoca di profondi sconvolgimenti lo induceva ad accettare il «purgatorio della guerra», come lo definiva, riconoscendo che ciò che «noi soldati stiamo vivendo in questi mesi supera di molto la nostra capacità di pensiero. Ci vorranno anni prima che possiamo considerare questa indicibile guerra come un'azione, come una nostra esperienza ... Non riusciamo a pensare. Possiamo vivere solo in modo primitivo, la nostra coscienza oscilla spesso fra due domande: questa folle vita di guerra è solo un sogno, o sono un sogno i pensieri della nostra terra, che a volte ci raggiungono? Sembrano entrambi un sogno, entrambi veri».[72]

Marc confidava nella vittoria della Germania e riteneva che sarebbe stato un bene per la civiltà, ma solo se la Germania avesse evitato di chiudersi nell'orgoglio nazionalista contrapponendosi al resto dell'Europa, per contribuire, invece, a formare, con le altre nazioni, la coscienza di un nuovo uomo europeo, capace di preservare il patrimonio di civiltà comune, dopo averlo vagliato per liberarsi definitivamente di quanto apparteneva ormai al passato e impediva l'affermarsi del nuovo. «Ciò che ieri era valido, oggi è sorpassato ed eliminato. Restano solo le cose buone, le cose autentiche, ponderate, vere; che vengono purificate e temprate dal purgatorio della guerra.»[73]

C'era un'«Europa segreta», come Marc la definiva nel novembre 1914, «l'Europa delle anime segrete, che sa e confida nel tipo del "buon europeo" che già Nietzsche aveva scoperto e amato. Qui batte il cuo-

re del mondo, sopraffatto dalla propaganda del momento. Può udirlo solo chi di notte – magari in una notte di bivacco – tende l'orecchio alla vecchia terra europea». Ma perché quest'Europa segreta potesse emergere, era necessario curarla da «una malattia ereditaria, e per guarire ha bisogno di un terribile scorrimento di sangue ... un vasto universale *sacrificio di sangue* che ci condurrà tutti a un'unica meta», cioè verso una comunità spirituale, dove anche «l'amore per il buon germanesimo deve lasciare spazio oggi all'amore per il buon europeismo. Solo così l'Europa avrà il secolo che desidera. Non bisogna rialzare le frontiere, bisogna abbatterle».[74] Per questo, Marc considerava la Grande Guerra «una guerra civile, combattuta contro il nemico interno, invisibile dello spirito europeo», rappresentato dal «culto della materia», e per questo, anche dopo i «terribili sacrifici di sangue della guerra, dobbiamo continuare a lottare con ogni arma contro il nemico interno, demone e maledizione dell'Europa, contro la stupidità, la sordità e l'eterna ottusità per giungere ai suoni più chiari, alla luminosità del tipo europeo».[75]

Rifiutando la propaganda che alimentava l'illusione «di dividere dualisticamente l'Europa in guerra tra uomini e donne, virilità e isteria», Marc insisteva nel dire che l'uomo europeo «combatte in questa guerra per la sua salvezza e il suo futuro contro ... l'isteria e i vecchi elementi sclerotizzati del suo organismo».[76] Per questo motivo, giudicava la guerra con una «seconda vista», come egli la chiamava, trascendendo la realtà del conflitto fra Stati, per cercare di comprendere il suo significato più profondo con lo sguardo rivolto al futuro, considerandola il momento decisivo nella svolta epocale fra il vecchio uomo, che doveva essere superato, e l'uomo nuovo, l'uomo europeo come Nietzsche lo aveva vagheggiato. La guerra, scriveva Marc alla fine del 1914, era «il momento della transvalutazione di tutti i valori, della libertà di riformulazione dei pensieri», che doveva preparare «lo sviluppo di un tipo solo: il tipo superiore», «il tipo spirituale che si è temprato in guerra»: questo era il «traguardo segreto» della guerra: «La distruzione delle catene, la formazione di un nuovo tipo umano, la vittoria spirituale dell'uomo europeo».[77]

D'ora in poi fra il presente e il passato si erge come uno spartiacque cosmico il fuoco divoratore della guerra, che ha reso assurda la buona volontà della vecchia, invecchiata Europa. L'orribile scherno di

quest'anno ha significato la rapida, indecorosa fine dell'ingenua profezia dei revisionisti e dei riformatori europei e ci ha staccato definitivamente dalla vecchia Europa. Noi stiamo dall'altra parte: giovani, pochi, vomitati dalle fauci della guerra come il mormorante Giona su una spiaggia lontana. Lasciateci dunque andare avanti senza voltarci indietro; non diamo scandalo e non odiamo coloro che, disfatti dalla guerra, piangono come bambini smarriti, e vogliono tornare a casa, vogliono la pace, non vogliono nulla. Noi siamo stati ristorati e liberati dalla grande guerra.[78]

Per Marc, dunque, l'apocalisse della modernità non si era conclusa con una catastrofe senza rigenerazione, ma con un doloroso purgatorio nel quale l'uomo moderno si purificava per poter rinascere come tipo superiore, come uomo nuovo europeo, che doveva assumere la scienza come il massimo dei suoi valori universali elaborando, attraverso di essa, un'arte capace di dare una nuova forma alla modernità, attuando la transvalutazione dei valori che il filosofo di Zarathustra aveva annunciato. «La transvalutazione della volontà di potenza di Nietzsche nel sapere di potenza – dopo le lunghe guerre che combattemmo e combatteremo sotto le bandiere di Nietzsche – sarà la nostra fede, il nostro tempo, il tempo dell'Europa.»[79] Così il pittore scriveva nel 1915, in uno dei cento aforismi, nei quali, con stile oracolare, tentò di enucleare la sua concezione dell'uomo nuovo europeo, che doveva nascere dall'esperienza purificatrice della guerra. Il novantesimo e il centesimo aforisma si concludevano con un atto di fede nell'avvento dell'uomo nuovo: «99) Il futuro dà sempre ragione a chi crea. I creatori danno sempre ragione al futuro e mai al presente, che per loro è già passato. Non abbattono il passato con il braccio sacrilego, ma con opere fattive; e il presente a loro non dà mai ragione. 100) Viviamo in tempi duri. Duri sono i nostri pensieri. Tutto deve diventare ancora più duro».[80]

Nelle lettere del 1916, Marc dichiarava di sentirsi in un mondo completamente nuovo, di «arrovellarsi sempre» scriveva il 29 febbraio «su questo enigma sempre più misterioso: come è possibile questa guerra? Europei! È terribile – ma tutto ha una fine, persino quanto di peggiore e terribile vi sia».[81] E il 2 marzo: «Siamo naturalmente parte di questa gigantesca storia in Occidente, così mostruosa e tremenda, che le parole non saranno mai capaci di descrivere ... Per giorni non ho visto altro che le scene più orribili che mente umana possa immaginare».[82]

«Fra queste terribili scene di distruzioni senza fine, in cui ora vivo, il pensiero di tornare a casa ha un certo alone, che non si può descrivere con parole sufficientemente amabili» scriveva il 4 marzo 1916.[83] Quello stesso pomeriggio, alle quattro, fu ucciso.

Nel quindicesimo aforisma, con lo spirito profetico di chi annuncia una nuova apocalisse, Marc affermava: «Tutte le cose grandi sono oggi agli inizi. La storia del mondo, la nostra storia – diversamente dalla nostra vita nella materia – è sempre un misterioso divenire, che oscuramente avvertiamo. Solo nei rari momenti profetici del risveglio della coscienza capiamo di essere ottimi esecutori di grandi leggi, splendidi attori e sacerdoti di una volontà segreta, difficile da indagare. Copriamo il vero essere con la nostra recita, con la nostra *persona*; fondiamo Stati, facciamo politica; inventiamo religioni, ordiniamo guerre sanguinose e alla fine, alla fine di tutto, sentiamo dietro e oltre questa vita la muta volontà del vero essere; dobbiamo tacere, per non interrompere la curva del progresso (pensate ai rozzi nichilisti che non capiscono niente e parlano a sproposito!). Chi è nobile e leale allontana la massa indisciplinata dalla culla del tenero uovo cosmico».[84]

Non esige un particolare sforzo di esegesi ermeneutica intuire che, nell'uovo cosmico, stava nascendo l'uomo nuovo. Il mito dell'uovo cosmico, non casualmente evocato da Marc, è il simbolo della creazione periodica e del rinnovamento, che si riferisce non tanto alla nascita quanto alla rinascita, un risorgere dalla creazione primordiale dell'essere, ed è un mito che esercita un'efficacia rigeneratrice su chi crede in esso. Sembra evidente che l'uomo nuovo, che stava per nascere dall'uovo cosmico evocato da Marc, avesse i tratti genetici dell'uomo europeo, il tipo superiore, cui Marc affidava la redenzione dell'Europa e la salvezza della civiltà. L'uovo cosmico era la promessa della rinascita.

È certo una singolare coincidenza che nelle pagine conclusive del romanzo *Demian* di Hermann Hesse, scritto nel 1917, vi siano espressi pensieri sul destino dell'Europa e dell'uomo europeo straordinariamente concordanti con i pensieri di Marc, compreso l'annuncio dell'uomo nuovo e l'immagine dell'uovo dal quale sarebbe stato generato. In quelle pagine è narrato lo scoppio della Grande Guerra, che Demian, il protagonista del romanzo, aveva profetizzato al suo amico Sinclair: «Ci sarà forse una guerra grande, grandissima: anch'essa però sarà soltanto

il principio. Incomincia un mondo nuovo, e questo sarà spaventevole per coloro che sono attaccati al vecchio ... Ora tutti saremo trascinati nel gorgo».[85] E la guerra scoppiò, narra l'amico di Demian.

Tutti gli uomini parvero affratellati. Avevano in mente la patria e l'onore, ma tutti fissavano un istante il volto nudo del destino ... Prima avevo molto riflettuto chiedendomi perché l'uomo possa vivere così raramente per un ideale. Ora vidi che molti, anzi tutti gli uomini sono capaci di morire per un ideale ... purché non sia personale e liberamente scelto, ma comune e accettato ... Qualunque cosa credessero, certo erano pronti e con loro si sarebbe potuto plasmare l'avvenire ... In fondo in fondo, qualche cosa stava nascendo, qualcosa come una nuova umanità. Infatti potei vederne parecchi, e taluno di loro cadde al mio fianco, che col solo sentimento avevano intuito come l'odio e il furore, la strage e la distruzione non fossero legati all'oggetto. Tanto l'oggetto quanto lo scopo erano fortuiti. I sentimenti primordiali, anche i più feroci, non investivano il nemico, ma la loro opera cruenta era soltanto emanazione dell'intimo, dell'anima in dissidio, la quale voleva infuriare e uccidere, distruggere e morire per poter rinascere. Un gigantesco sparviero lottava per uscire dall'uovo, e quest'uovo era il mondo, e il mondo doveva andare in frantumi.[86]

L'apocalisse della modernità, per i due profeti dell'uomo nuovo custodito nell'uovo cosmico, non si concludeva dunque con una catastrofe senza rigenerazione. Negli anni della Grande Guerra un uovo cosmico era stato fecondato e un uomo nuovo attendeva di nascere. Nessuno sapeva chi era, com'era, che cosa sarebbe stato e che cosa avrebbe fatto. Ma dall'uomo nuovo essi attendevano la redenzione dalla disgregazione della modernità e la salvezza della civiltà, rifondata su un senso totale della vita. Tuttavia, la nascita dell'uomo nuovo esigeva che il guscio dell'uovo andasse in frantumi, come, nelle metafore rivoluzionarie, la società esistente doveva andare in pezzi per generare la nuova umanità. Qualcuno avrebbe potuto osservare che, forse, la modernità stessa aveva già fecondato un uovo cosmico, che portava in sé l'uomo nuovo. Ed essendo la modernità l'epoca dei frantumi, questo voleva dire che il guscio dell'uovo cosmico era stato già infranto. Forse l'uomo nuovo era proprio l'uomo moderno: una creatura nata dalla simbiosi del vecchio con il nuovo, e per questo condannata a vivere in

perenne dissidio con se stessa, in perenne attesa che da un nuovo uovo cosmico, attraverso una nuova frantumazione del guscio nasca finalmente l'uomo nuovo riconciliato con se stesso, in un tipo superiore di umanità, forse un uomo nuovo oltre l'uomo, forse il superuomo annunciato dal profeta di Zarathustra?

Nessuno, quando fu firmato l'armistizio che pose fine alla Grande Guerra, all'undicesima ora dell'undicesimo giorno dell'undicesimo mese dell'anno millenovecentodiciotto, era in grado di dare una risposta a questa domanda.

Non parlarono di uovo cosmico né di uomo nuovo, e neppure di apocalisse della modernità, gli uomini più potenti del mondo, i vincitori della Grande Guerra, che si riunirono a Parigi il 18 gennaio 1919. Tuttavia, qualche osservatore esercitato nell'esegesi dell'apocalisse della modernità si accorse che la Grande Guerra aveva depositato nel continente europeo alcune uova cosmiche. Ciascuna era diversamente colorata: rossa, nera e bruna.

Stava per cominciare una nuova catastrofe nell'apocalisse della modernità. E un nuovo libro dovrà essere scritto, per poterla raccontare.

NOTE

Prologo. *11 novembre 1918: il naufragio dell'uomo europeo*

[1] H. Barbusse, *Il fuoco*, trad. it. di G. Bisi, Milano 1918, p. 280.

[2] E. Jünger, *Boschetto 125*, trad. it. di A. Iadiccio, Parma 1999, p. 28.

[3] Ivi, pp. 45-46.

[4] Cfr. S. Audoin-Rouzeau, A. Backer, *La violenza, la crociata, il lutto. La Grande Guerra e la storia del Novecento*, trad. it. di S. Vacca, Torino 2002, p. 11.

[5] E. Jünger, *Boschetto 125*, cit., p. 92.

[6] Citato in A.J.P. Taylor, *Storia della Prima guerra mondiale*, trad. it. di P. Pieroni, Firenze 1967, p. 152.

[7] H. Barbusse, *Il fuoco*, cit., p. 153.

[8] Ivi, p. 218.

[9] G. Trakl, *Poesie*, trad. it. di E. Pocar, Milano 1990, p. 143.

[10] Ivi, pp. 144-145.

[11] Cfr. R. Cork, *A Bitter Truth. Avant-garde Art and the Great War*, New Haven 1994; P. Dagen, *Le silence des peintres. Les artistes face à la Grande Guerre*, Paris 1996, pp. 185 sgg.

[12] R. de la Sizeranne, *Ce que la guerre enseigne aux peintres. A propos du Salon de 1918*, in «Revue des deux mondes», 1° giugno 1918, p. 617. Sui paesaggi di guerra nella pittura francese cfr. F. Robichon, *La peinture militaire française de 1871 à 1914*, Paris 1998, pp. 208 sgg.

[13] Cfr. E. Karcher, *Otto Dix, 1891-1969. La vita e le opere*, trad. it. di P. Frattola-Gebhardt, Köln 1991, p. 46.

[14] H. Hesse, *L'europeo*, gennaio 1918, in *Scritti autobiografici*, trad. it. di G. Ruschena Accatino, Milano 2001, pp. 229-236.

[15] H. Hesse, *Amici, non questi accenti*, settembre 1914, in *Scritti autobiografici*, cit., p. 196.

[16] Cfr. A. Prinz, *Vita di Hermann Hesse*, trad. it. di A. Baldacci e A. Mecacci, Roma 2003, pp. 97 sgg.

[17] H. Hesse, *Ci sarà la pace?*, dicembre 1917, in *Scritti autobiografici*, cit., pp. 205-207.

[18] J.R. Bloch, R. Rolland, *Deux hommes se rencontrent*, Paris 1998, p. 367.

[19] Ivi, pp. 379-380.

[20] J. Compton-Rickett, *State Idealism. Its Duties and Dangers*, in «Contemporary Review», febbraio 1918, p. 131.

[21] *Scritti di Renato Serra*, a cura di G. De Robertis e A. Grilli, Firenze 1958, I, pp. 392-393.

[22] G. Gentile, *Il significato della vittoria*, in «La Rassegna Italiana», 15 novembre 1918, p. 16.

[23] *Programme d'entre guerre et paix*, in «La Grande Revue», novembre 1918, pp. 3-5.

[24] J.J. Guéhenno, *Le sens du monde*, in «La Grande Revue», aprile 1919, pp. 177-192.

[25] E. von Salomon, *I proscritti*, trad. it. di M. Napolitano Martone, Torino 1943, p. 33. Salomon partecipò al complotto per l'assassinio del ministro democratico Walther Rathenau, il 24 giugno 1922.

[26] Cfr. R.G.L. Waite, *Vanguard of Nazism. The Free Corps Movement in Postwar Germany 1918-1923*, New York 1952, pp. 218-222; N.H. Jones, *Hitler's Heralds. The Story of the Freikorps 1918-1923*, New York 1987, pp. 186 sgg.

[27] O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, trad. it. di J. Evola, Milano 1970, p. 103.

[28] Ivi, p. 29.

[29] *Ibid.*

[30] Ivi, p. 26.

[31] Cfr. F. Field, *British and French Writers of the First World War. Comparative Studies in Cultural History*, Cambridge 1991, pp. 179 sgg.; G. Watkins, *Proof through the Night. Music and the Great War*, Berkeley 2003, pp. 13 sgg.

[32] R. Rolland, *Diario degli anni di guerra 1914-1919*, trad. it., a cura di M. Romain Rolland, Milano-Firenze 1982, p. 4.

[33] S. Freud, *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte (1915)*, in S. Freud, A. Einstein, *Riflessioni a due sulle sorti del mondo*, trad. it. di C. Musatti *et al.*, Torino 1989, pp. 33-34.

[34] B. Russell, *L'autobiografia (1914-1944)*, trad. it. di L. Krasnik, Milano 1968, II, pp. 35-36.

[35] R. Musil, *L'Europa abbandonata a se stessa ovvero viaggio di palo in frasca*, in *Robert Musil, Saggi e lettere*, trad. it., a cura di B. Cetti Marinoni, Torino 1995, I, pp. 61 e 68.

[36] Citato in S. Audoin-Rouzeau, A. Becker, *La violenza, la crociata, il lutto...*, cit., p. 33.

[37] K. Kraus, *Gli ultimi giorni dell'umanità*, trad. it., a cura di E. Braun e M. Carpitella, Milano 1980, I, p. 9.

[38] Ivi, II, p. 690.

[39] A. Tilgher, *La crisi mondiale e saggi critici di marxismo e socialismo*, Bologna 1921, p. 44.

[40] A. Tilgher, *Voci del tempo*, Roma 1921, p. 201.

[41] B. Grœthuysen, *Lettre d'Allemagne*, in «La Nouvelle Revue Française», novembre 1920, pp. 792-805.

[42] L'articolo è riprodotto in P. Valéry, *Variété*, Paris 1924, pp. 11-32.

[43] Cfr. D. Groh, *La Russia e l'autocoscienza d'Europa*, trad. it. di C. Cesa, Torino 1980; A. Herman, *The Idea of Decline in Western History*, New York 1997.

[44] P. Valéry, *Variété*, cit., pp. 11-12.

[45] Ivi, pp. 20-21.

[46] Conferenza di P. Valéry all'università di Zurigo, 15 novembre 1922, in P. Valéry, *Variété*, cit., p. 33.

[47] Ivi, p. 32.

[48] A. Schweitzer, *Agonia della civiltà*, trad. it. di M. Tassoni, Milano 1963, p. 18.

I. *La modernità trionfante*

[1] Cfr. P. Ory, *Les Expositions universelles de Paris*, Paris 1982; F. Pinot de Villechenon, *Les Expositions universelles*, Paris 1992.

[2] *La vita, le conquiste e le scoperte del secolo XIX. L'Esposizione mondiale del 1900 in Parigi*, Milano 1900, p. 32.

[3] Ivi, p. 34.

[4] R. de la Sizeranne, *L'art à l'Exposition de 1900. L'esthétique du fer*, in «Revue des deux mondes», maggio 1900, pp. 175 sgg.

[5] Citato in C. Prochasson, *Paris 1900. Essai d'histoire culturelle*, Paris 1999, p. 95.

[6] Cfr. C. Charle, *Paris fin de siècle. Culture et politique*, Paris 1998, p. 11.

[7] C. Prochasson, *Paris 1900. Essai d'histoire culturelle*, cit., p. 97.

[8] L'espressione è di C. Prochasson, *Les années électriques 1880-1910*, Paris 1991, p. 100.

[9] Ivi, p. 395.

[10] D. Rosetti, *Le Nazioni a Parigi*, in «La Vita Internazionale», 20 ottobre 1900, p. 636.

[11] H. Adams, *L'educazione di Henry Adams*, trad. it. di V. Gabrieli, Milano 1964, p. 452.

[12] Ivi, p. 455.

[13] Ivi, pp. 452-453.

[14] M. Morasso, *La nuova arma (la macchina)*, Torino 1905, p. 30.

[15] E.-M. De Vogüé, *La defunte exposition*, in «Revue des deux mondes», 15 novembre 1900, pp. 393-394.

[16] G. Cena, *Corriere di Parigi*, in «Nuova Antologia», 16 agosto 1900, p. 721.

[17] Cfr. G. Simmel, *Le metropoli e la vita dello spirito*, trad. it., a cura di P. Jedlowski, Roma 1995.

[18] G. Cena, *Parigi e l'esposizione*, in «Nuova Antologia», 16 luglio 1900, p. 344.

[19] E.-M. De Vogüé, *La defunte exposition*, cit., p. 397.

[20] Hobhouse, *The Battle of the Centuries*, in «Contemporary Review», marzo 1900, pp. 397-410.

[21] Cfr. H. Schwartz, *A ogni fine di secolo*, trad. it. di M. Bonini e A. Voltolina, Milano 1992, pp. 245 sgg.; *Fins de Siècle. How Centuries End 1400-2000*, a cura di A. Briggs e D. Snowman, New Haven - London 1996, pp. 157 sgg.; D. Thompson, *La fine del tempo*, trad. it. di A. Agrati, Vicenza 1997, pp. 123 sgg.

[22] Citato in H. Schwartz, *A ogni fine di secolo*, cit., pp. 246-247.

[23] G. Ferrero, *Il secolo che muore*, in «La Vita Internazionale», 5 gennaio 1900, p. 1.

[24] A.R. Wallace, *The Wonderful Century. Its successes and its failures*, London 1899[3].

[25] Citato in L. Levi, *Da un secolo all'altro. Il passato letto al presente*, Torino 2000, pp. 6-8.

[26] Ivi, p. 12.

[27] N. De Sanctis, *Come si viaggia nel 2000 per terra, per mare e per aria*, in «L'Italia moderna», 30 novembre 1907, p. 743.

[28] M. Morasso, *La nuova arma*, cit., p. 6.

[29] Ivi, pp. 12-13.

[30] G. Seregni, *Una conferenza di storia nell'anno 3000*, in «La Nuova Parola», dicembre 1903.

[31] N. De Sanctis, *Come si viaggia nel 2000...*, cit., p. 752.

[32] F.T. Marinetti, *Teoria e invenzione futurista*, a cura di L. De Maria, Milano 1968, pp. 9-10.

[33] H. Schwartz, *A ogni fine di secolo*, cit., p. 230.

[34] A. Leroy-Beaulieu, *Quale deve essere l'ideale del secolo XX?*, in «La Nuova Parola», 5, 1902, p. 333.

[35] Citato in L. Levi, *Da un secolo all'altro*, cit., p. 13.

II. *La barbarie dello splendore*

[1] M. Muret, *La morale umana all'Esposizione,* in *Esposizione universale del 1900 a Parigi,* Milano 1901, pp. 15-16.

[2] J.A., *Il Transvaal al Trocadero,* in *Esposizione universale del 1900 a Parigi,* cit., p. 129.

[3] Cfr. E.J. Feuchtwanger, *Democrazia e Impero. L'Inghilterra fra il 1865 e il 1914,* trad. it. di D. Panzieri, Bologna 1989, p. 288.

[4] Citato in K.D. Bracher, *La Germania di Guglielmo II,* in *Ventesimo secolo. Storia del mondo contemporaneo,* ed. it. a cura di B. Vegezzi, Milano 1970, I, p. 145.

[5] *Gli stranieri all'Esposizione di Parigi,* in *Esposizione universale del 1900 a Parigi,* cit., p. 174.

[6] Citato in M. Flores, *Il secolo mondo. Storia del Novecento, 1900-1945,* Bologna 2002, p. 48.

[7] J. Conrad, *Cuore di tenebra,* in J. Conrad, *Tutti i racconti e i romanzi brevi,* trad. it. a cura di U. Mursia, Milano 1967, pp. 303-304.

[8] P. Crook, *Darwinism, War and History,* Cambridge 1994.

[9] Citato in J. Joll, *L'Europa signora del mondo,* in *Ventesimo secolo...,* cit., I, p. 2.

[10] G.L. Mosse, *Il razzismo in Europa dalle origini all'Olocausto,* trad. it. di Livia De Felice, Roma-Bari 1980, pp. 81-85.

[11] R. Weikart, *From Darwin to Hitler. Evolutionary Ethics, Eugenics, and Racism in Germany,* New York 2004.

[12] *Nationalist and Racialist Movements in Britain and Germany before 1914,* a cura di P. Kennedy e A. Nicholls, Oxford 1981.

[13] G.L. Mosse, *Il razzismo in Europa dalle origini all'Olocausto,* cit., pp. 115-118;.

[14] R. Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought,* Boston 1963.

[15] Ivi, p. 192.

[16] J.A. Hobson, *The Psychology of Jingoism,* London 1901.

[17] *Alla fine del secolo,* in «La Vita Internazionale», 24 dicembre 1900, p. 737.

[18] C. Lombroso, *Il mondo attuale,* Milano 1913, pp. 29-30.

[19] *Alla fine del secolo,* in «La Vita Internazionale», cit, p. 737.

[20] B. Mussolini, *Una caduta,* in «L'Avvenire del Lavoratore», 2 agosto 1902, in *Opera Omnia di Benito Mussolini,* a cura di E. e D. Susmel, Firenze 1951, I, p. 9.

[21] G. Cena, *Parigi e l'esposizione,* in «Nuova Antologia», 16 luglio 1900, pp. 722-723.

[22] G. Cimbali, *L'agonia del secolo,* Roma 1899, p. 50.

[23] Ivi, p. 34.

III. *Gli incubi dell'Europa imperiale*

[1] Cfr. *Degeneration. The Dark Side of Progress,* a cura di J.E. Chamberlin e S.L. Gilman, New York 1985; S. West, *Fin de siècle. Art and Society in an Age of Uncertainty,* New York 1994; *Fin de siècle. 19th and 20th century comparison and perspectives,* a cura di J. Kleist e B.A. Butterfield, New York 1996; D. Pick, *Volti della degenerazione. Una sindrome europea, 1848-1918,* trad. it. di S. Minucci, Firenze 1999. La *fin de siècle* è analizzata in una prospettiva comparativa di lungo periodo in H. Schwartz, *A ogni fine di secolo,* trad. it. di M. Bonini e A. Voltolina, Milano 1992, pp. 198 sgg.; *Fin de siècle. How Centuries End 1400-2000,* a cura di A. Briggs e D. Snowman, New Haven - London 1996, pp. 157 sgg.; D. Thompson, *La fine del tempo,* trad. it. di A. Agrati, Vicenza 1997, pp. 123 sgg.

[2] Cfr. *Fin de siècle. How Centuries End...,* cit., p. 1.

[3] E. Weber, *La Francia fin de siècle*, trad. it. di E.J. Mannucci, Bologna 1990.
[4] J.-K. Huysmans, *Controcorrente*, trad. it. di C. Sbarbaro, Milano 1975, p. 219.
[5] Citato in H. Schwartz, *A ogni fine di secolo*, cit., p. 203.
[6] Cfr. D. Pick, *Volti della degenerazione. Una sindrome europea 1848-1918*, cit.
[7] M. Nordau, *Degenerazione*, trad. it. di G. Oberosler, Milano 1893-1894, pp. 69-71.
[8] Ivi, I, p. 35.
[9] Ivi, I, p. 42.
[10] Ivi, I. p. 62.
[11] Ivi, I, p. 5.
[12] Ivi, I, p. 13.
[13] Ivi, II, p. 530.
[14] Ivi, II, p. 510.
[15] Ivi, II, pp. 328-329.
[16] Ivi, II, p. 428.
[17] Ivi, I, p. 15.
[18] Ivi, II, p. 535.
[19] Ivi, II, pp. 504-505.
[20] Ivi, I, p. 14.
[21] Ivi, II, p. 505.
[22] Cfr. G.L. Mosse, M. Nordau, *Liberalism, and the New Jew*, in *Confronting the Nation. Jewish and Western Nationalism*, Hanover 1993, pp. 161-175.
[23] M. Nordau, *Degenerazione*, cit., II, p. 504.
[24] Ivi, p. 510.
[25] Cfr. W. Laqueur, *Fin de siècle: Once More with Feeling*, in «Journal of Contemporary History», gennaio 1996, pp. 11-12.
[26] Cfr. M. Nordau, *Le menzogne convenzionali della nostra civiltà* (1883), trad. it. di Cimone, Milano 1946; M. Nordau, *Paradossi* (1885), trad. it. di A. Courth, Sesto San Giovanni 1913.
[27] É. Zola, *La bestia umana*, trad. it. di L. Collodi, Roma 1995, p. 247.
[28] Ivi, pp. 41-42.
[29] H.G. Wells, *La macchina del tempo*, trad. di M. Monti, Milano 1990, pp. 35, 57-59.
[30] Ivi, p. 105.
[31] Cfr. G.L. Mosse, *L'immagine dell'uomo. Lo stereotipo maschile nell'epoca moderna*, trad. it. di E. Basaglia, Torino 1997.
[32] G. Simmel, *Le metropoli e la vita dello spirito*, trad. it., a cura di P. Jedlowski, Roma 1995, p. 35.
[33] É. Durkheim, *Il suicidio*, trad. it., a cura di M.J. Tosi e L. Cavalli, Torino 1969, p. 436.
[34] Cfr. R.A. Nye, *The Origins of Crowd Psychology. Gustave Le Bon and the Mass Democracy in the Third Republic*, London 1975; C. Rouvier, *Les idées politiques de Gustave Le Bon*, Paris 1986; B. Marpeau, *Gustave Le Bon. Parcours d'un intellectuel, 1841-1931*, Paris 2000.
[35] G. Le Bon, *Le leggi psicologiche dell'evoluzione dei popoli*, trad. it. di P. Flori, Milano 1927, pp. 9-11.
[36] Ivi, p. 181.
[37] Ivi, pp. 180-181.
[38] G. Le Bon, *La psicologia delle folle*, trad. it. di P. Melograni, Milano 1969, pp. 39-41.
[39] G. Le Bon, *Le leggi psicologiche dell'evoluzione dei popoli*, cit., p. 183.
[40] Ivi, p. 183.
[41] Ivi, p. 162.

[42] Ivi, pp. 155-156.
[43] Ivi, p. 158.
[44] Citato in «Rivista popolare di politica lettere e scienze sociali», 15 settembre 1901, p. 339.
[45] V. Pareto, *Utopia e realtà*, in «L'Idea Liberale», 28 agosto 1904, p. 578.
[46] G. Seregni, *Una conferenza storica nell'anno 3000. Il mondo nel XX secolo*, in «La Nuova Parola», dicembre 1903, pp. 444-445.
[47] Ivi, p. 445.
[48] E.-M. De Vogüé, *La defunte exposition*, in «Revue des deux mondes», 15 novembre 1900, pp. 396-397.
[49] Sui rapporti fra il pensiero apocalittico di Solov'ëv e la modernità, si veda, oltre all'introduzione di G. Riconda a V. Solov'ëv, *I tre dialoghi. Il racconto dell'Anticristo*, trad. it. di G. Faccioli, Torino 1975; M. Cherniavsky, *Tsar and People*, New Haven - London 1961, pp. 212 sgg.; J.H. Billington, *The Icon and the Axe. An interpretative History of Russian Culture*, New York 1970, pp. 464 sgg.; D.M. Bethea. *The Shape of Apocalypse in Modern Russian Fiction*, Princeton 1989, pp. 110 sgg.
[50] V. Solov'ëv, *I tre dialoghi. Il racconto dell'Anticristo*, cit., p. 184.
[51] Ivi, p. 188.
[52] Ivi, pp. 190 sgg.
[53] E. Corradini, *Susume*, in «Il Regno», 5 giugno 1904.
[54] Citato in B.W. Lincoln, *In War's Dark Shadow. The Russians before the Great War*, New York - Oxford 1994, p. 385.
[55] W.T. Stead, *The Americanization of the World or The Trend of the Twentieth Century*, London 1902. Sull'atteggiamento inglese verso gli Stati Uniti, cfr. R.H. Heindel, *The American Impact on Great Britain, 1898-1914*, Philadelphia 1940.
[56] W.T. Stead, *The Americanization of the World...*, cit., p. 5.
[57] È. Reyer, *L'américanisation de l'Europe*, in «Revue Blue», 19 aprile 1902, pp. 484-488.
[58] W.T. Stead, *The Americanization of the World...*, cit., p. 7.
[59] Ivi, p. 5.
[60] Ivi, pp. 65 sgg.
[61] O. Noël, *Le péril americain*, Paris 1899. Sull'antiamericanismo francese, cfr. P. Roger, *L'ennemi américain. Généalogie de l'antiaméricanisme français*, Paris 2002.
[62] È. Reyer, *L'américanisation de l'Europe*, cit., p. 486.
[63] Citato in S. Skard, *The American Myth and the European Mind. American Studies in Europe, 1776-1960*, Philadelphia 1961, p. 36.
[64] Citato in G.M. Flamingo, *L'invasione economica dell'America*, in «Nuova Antologia», marzo-aprile 1902, p. 484. Per l'atteggiamento dell'opinione pubblica italiana verso gli Stati Uniti cfr. A.J. Torrielli, *Italian Opinion on America as Revealed by Italian Travelers, 1850-1900*, Cambridge, Mass., 1941; G. Spini *et al.*, *Italia e America dal Settecento all'età dell'Imperialismo*, Venezia 1976; C. Dall'Orso, *Voglia d'America. Il mito americano in Italia tra Otto e Novecento*, Roma 2007.
[65] G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it., a cura di G. Bonacina e L. Sichirollo, Roma-Bari 2003, p. 76.
[66] Cfr. D. Groh, *La Russia e l'autocoscienza d'Europa. Saggio sulla storia intellettuale d'Europa*, trad. it. di C. Cesa, Torino 1986, p. 204.
[67] A. De Tocqueville, *La democrazia in America*, trad. it., a cura di G. Candeloro, Milano 1982, p. 403.
[68] Cfr. *God's New Israel. Religious Interpretations of American History*, a cura di C. Cherry, Chapel Hill 1998, pp. 119-121.
[69] Cfr. A. Herman, *The Idea of Decline in Western History*, New York 1997, pp. 165 sgg.

[70] Citato in *I profeti dell'impero americano. Dal periodo coloniale ai nostri giorni*, a cura di P. Bairati, Torino 1975, pp. 255-267.

[71] E. Reyer, *L'américanisation de l'Europe*, cit., p. 287.

[72] W.T. Stead, *The Americanization of the World...*, cit., pp. 65-68.

[73] Citato in M. Balfour, *Guglielmo II e i suoi tempi*, trad. it. di A. Ajello e M. Papi, Milano 1968, p. 218.

[74] Ivi, p. 305.

[75] M. Robertson, *Futility*, New York 1898.

[76] W.T. Stead, *From the Old World to the New*, in «The Review of Reviews», dicembre 1892; J. Lux, *Un curieux cas de prophétie littéraire*, in «Revue Blue», maggio 1912, p. 96.

[77] Cfr. W. Lord, *Titanic*, Milano 1959, p. 9.

[78] Cfr. *The Story of the* Titanic *as Told by its Survivors*, a cura di J. Winocour, New York 1960, pp. 14 sgg.

IV. *Il destino di una civiltà*

[1] Citato in S. Biel, *A Cultural History of the* Titanic*'s Disaster*, New York - London 1997, p. 2.

[2] Ivi, pp. 10-13.

[3] H. Adams, *L'educazione di Henry Adams*, trad. it. di V. Gabrieli, Milano 1964, p. 501.

[4] Ivi, pp. 479-480.

[5] Ivi, p. 479.

[6] Ivi, pp. 541-545.

[7] Ivi, p. 574.

[8] Ivi, p. 542.

[9] Ivi, pp. 582-583.

[10] Cfr. A. Herman, *The Idea of Decline in Western History*, New York 1997, p. 174.

[11] Citato da V. Gabrieli nell'introduzione a H. Adams, *L'educazione di Henry Adams*, cit., p. XXII.

[12] H. Adams, *A Letter to American Teachers of History*, in *History. The End of the World*, a cura di L.H. Lapham, New York 1997, pp. 196-200.

[13] G. Ferrero, *L'Europa giovane*, Milano 1898, pp. 283-284.

[14] O. Malagodi, *Imperialismo. La civiltà industriale e le sue conquiste*, Milano 1901, p. 3.

[15] Ivi, p. 5.

[16] M. Morasso, *L'imperialismo nel secolo XX*, Milano 1905, p. 330.

[17] *Alla fine del secolo*, in «La Vita Internazionale», 24 dicembre 1900, p. 737.

[18] A. Groppali, *La nuova concezione della vita*, in «Nuova Antologia», 16 dicembre 1905, p. 623.

[19] A. Chiappelli, *Sul confine dei due secoli*, in «Nuova Antologia», 16 aprile 1900, pp. 622-623.

[20] Citato in F. Heer, *Europa madre delle rivoluzioni*, trad. it. di S. Vigezzi, Milano 1968, II, pp. 271-272.

[21] Citato in A. Herman, *The Idea of Decline in Western History*, cit., p. 28.

[22] Cfr. G. Masur, *Profeti di ieri*, trad. it. di A. Guadagnin, Milano 1963; F. Heer, *Europa, madre delle rivoluzioni*, cit.; D. Groh, *La Russia e l'autocoscienza d'Europa. Saggio sulla storia intellettuale d'Europa*, trad. it. di C. Cesa, Torino 1986; O. Bennett, *Pessimismo culturale*, trad. it. di M. Cupellaro, Bologna 2001.

[23] Citato in *La Sinistra hegeliana*, Bari 1966, pp. 449-471.

[24] A. De Tocqueville, *La democrazia in America*, trad. it., a cura di G. Candeloro, Milano 1982, pp. 745-747.

[25] A. de Tocqueville, *Viaggi*, trad. it. di L. Tamburini, a cura di U. Coldagelli, Torino 1997, pp. 569-570.

[26] D. Groh, *La Russia e l'autocoscienza d'Europa...*, cit., p. 274.

[27] A. de Gobineau, *Saggio sulla diseguaglianza delle razze umane*, trad. it. di F. Maiello, Milano 1997, p. 60.

[28] Ivi, p. 77.

[29] Ivi, p. 150.

[30] Ivi, p. 953.

[31] Cfr. J. Talmon, *Political Messianism. The Romantic Phase*, London 1960; J.H. Billington, *Con il fuoco nella mente. Le origini della fede rivoluzionaria*, trad. it. di R. Falcioni, Bologna 1986.

[32] K. Marx, F. Engels, *Manifesto del Partito Comunista*, trad. it., a cura di E. Cantimori Mezzomonti, Torino 1998, p. 3.

[33] Ivi, p. 19.

[34] R. Wagner, *L'arte e la rivoluzione e altri scritti politici (1848-1849)*, trad. it., a cura di M. Mangini, Rimini 1973, pp. 60-61.

[35] Citato in C. von Westernhagen, *Wagner*, trad. it. di M. Montanari, Milano 1977, p. 193.

[36] S. Buszczynski, *La décadence de l'Europe*, Paris 1867, pp. LXXII-LXXIII.

[37] Ivi, p. XCIIII.

[38] Ivi, p. 125.

[39] Ivi, pp. 131-132.

[40] Ivi, p. 343.

[41] F. Dostoevskij, *Diario di uno scrittore*, trad. it. di E. Lo Gatto, Firenze 1981, p. 726. Sull'apocalitticismo di Dostoevskij, cfr. D.M. Bethea, *The Shape of Apocalypse in Modern Russian Fiction*, Princeton 1989, pp. 62-104.

[42] J. Burckhardt, *Lettere (1838-1896)*, trad. it., a cura di L. Farulli, Palermo 1993, p. 189.

V. *L'uomo marziale della rigenerazione*

[1] J. Burckhardt, *Considerazioni sulla storia universale*, trad. it. di M.T. Mandalari, Milano 1996, p. 5-7.

[2] Ivi, p. 170.

[3] Ivi, p. 171.

[4] Ivi, pp. 171-172.

[5] Ivi, p. 280.

[6] Cfr. R.A. Preston, S.F. Wise, *Storia sociale della guerra*, trad. it. di L. Sosio, Milano 1973, pp. 308 sgg.; J.F.C. Fuller, *The Conduct of War. 1789-1961*, New York 1992, pp. 113 sgg.; B. Bond, *War and Society in Europe 1870-1970*, Phoenix Mill 1998, pp. 13 sgg.

[7] Cfr. M. Howard, *La guerra e le armi nella storia d'Europa*, trad. it. di F. Calvani, Roma-Bari 1978.

[8] J. Burckhardt, *Considerazioni...*, cit., pp. 139-140.

[9] J. Burckhardt, *Lettere (1838-1896)*, trad. it., a cura di L. Farulli, Palermo 1993, p. 178.

[10] Ivi, *Lettera a Friedrich von Preen*, 2 luglio 1871, pp. 180-181.

[11] Cfr. B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Bari 1964, pp. 254 sgg.; F. Chabod, *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*, Bari 1951, I, pp. 3 sgg.; G.L.

Mosse, *La cultura dell'Europa occidentale nell'Ottocento e nel Novecento*, trad. it. di S. D'Amico, Milano 1986, pp. 263 sgg.

[12] R. Luraghi, *L'ideologia della «guerra industriale», 1861-1945*, in Stato Maggiore dell'Esercito, Ufficio storico, *Memorie storiche militari, 1980*, Roma 1981, pp. 169-190.

[13] Sul confronto tra Francia e Germania, fin dall'inizio della guerra, si veda l'introduzione di S. Lanaro a E. Renan, *Che cos'è una nazione? E altri saggi*, trad. it. di G. De Paola, Roma 1993, pp. 23 sgg.; cfr. anche F. Chabod, *L'idea di nazione*, a cura di A. Saitta ed E. Sestan, Roma-Bari 1996.

[14] J. Conrad, *Opere varie. Autobiografia, saggi, teatro e cinema*, trad. it., a cura di U. Mursia, Milano 1982, p. 313.

[15] N. Marselli, *Gli avvenimenti del 1870*, Torino 1870, p. 12.

[16] P. Valéry, *Une conquête méthodique*, in *Ouvres*, Paris 1958, I, pp. 971-987.

[17] Cfr. G.L. Mosse, *L'immagine dell'uomo. Lo stereotipo maschile nell'epoca moderna*, trad. it. di E. Basaglia, Torino 1997, pp. 177 sgg.

[18] Cfr. G.L. Mosse, *Le guerre mondiali. Dalla tragedia al mito dei caduti*, trad. it. di G. Ferrara, Roma-Bari 1990.

[19] Cfr. J.U. Nef, *La route de la guerre totale. Essai sur les relations entre la guerre et le progrès humain*, trad. franc., Paris 1949, p. 54.

[20] Cfr. A. Vagts, *A History of Militarism. Romance and Realities of a Profession*, London 1938, pp. 198 sgg.

[21] Cfr. R. Caillois, *Quattre essais de sociologie contemporaine*, Paris 1950.

[22] Cfr. G. Bouthoul, *Trattato di sociologia. Le guerre. Elementi di polemologia*, trad. it. di S. Montanelli, Milano 1961, pp. 72 sgg.; P. Crook, *Darwinism, War and History. The Debate over the Biology of War from the* Origins of Species *to the First World War*, Cambridge 1994; D. Pick, *La guerra nella cultura contemporanea*, trad. it. di G. Ferrara degli Uberti, Roma-Bari 1994; B. Ehrenreich, *Riti di sangue: all'origine della passione della guerra*, trad. it. di A. Bottini, Milano 1998; T. Lindemann, *Les doctrines darwiniennes et la guerre de 1914*, Paris 2001.

[23] Cfr. R. Girardet, *La société militaire de 1815 à 1939*, Paris 1953; J. Vogel, *Nationen im Gleichschritt. Der Kult der «Nation in Waffen» in Deutschland und Frankreich, 1871-1914*, Göttingen 1997.

[24] E. Renan, *La réforme intellectuelle et morale*, Bruxelles 1890, p. 111.

[25] Cfr. R. Romeo, *L'Italia unita e la Prima guerra mondiale*, Roma-Bari 1978, pp. 109 sgg.; *Esercito, Stato e società. Saggi di storia militare*, Bologna 1979; M. Rigotti Colin, *Il soldato e l'eroe nella letteratura scolastica dell'Italia liberale*, in «Rivista di Storia contemporanea», 3, 1985, pp. 351; G. Conti, *Il mito della «nazione armata»*, in «Storia contemporanea», dicembre 1990, pp. 1149-1195; e *L'educazione nazionale militare nell'Italia liberale: i convitti nazionali militarizzati*, in «Storia contemporanea», dicembre 1992, pp. 939-999.

[26] N. Marselli, *La guerra e la sua storia*, Milano 1875, I, pp. 104-105.

[27] A. Oriani, *Fino a Dogali*, Rocca San Casciano 1943, p. 137.

[28] Citato in «Almanacco della Voce», Firenze 1915, pp. 177-179.

[29] F. Dostoevskij, *Diario di uno scrittore*, trad. it. di E. Lo Gatto, Firenze 1981, pp. 388-393.

[30] Ivi, pp. 861-864.

[31] Cfr. G. Ritter, *I militari e la politica nella Germania moderna. Da Federico il Grande alla Prima guerra mondiale*, trad. it. di G. Panzieri Salja, Torino 1967, pp. 458 sgg.

[32] Cfr. J. Vogel, *Nationen im Gleichschritt...*, cit., pp. 42 sgg; S. Förster, *The Nation at Arms: Concepts of Nationalism and War in Germany, 1866-1914*, in *German and American*

Nationalism. A Comparative Perspective, a cura di H. Lehmann e H. Wellenreuther, Oxford - New York 1999, pp. 233-262.

[33] Cfr. K.F. Werner, *L'attitude devant la guerre dans l'Allemagne de 1900,* in AA.VV, *1914. Les psychoses de guerre?,* Rouen 1985, pp. 25-26; *Bereit zum Krieg. Kriegsmentalität im Wilhelminischen Deutschland 1890-1914,* a cura di J. Dülffer e K. Holl, Göttingen 1986.

[34] H. von Treitschke, *La politica*, trad. it. di E. Ruta, Bari 1915, I, pp. 69-71.

[35] Ivi, p. 73.

[36] Citato in A.J. Echevarría, *On the Brink of the Abyss: The Warrior Identity and German Military Thought before the Great War*, in «War & Society», ottobre 1995, pp. 24-25.

[37] K. Vondung, *Die Apokalypse in Deutschland*, München 1988.

[38] Cfr. F. Stern, *The Politics of Cultural Despair: a Study in the Rise of the Germanic Ideology*, Berkeley 1961; A.J. Echevarría, *On the Brink of the Abyss...*, cit., pp. 23-37.

[39] F. von Bernhardi, *Germany and the Next War*, trad. ingl. di A.H. Powles, London 1914, p. 114.

[40] Ivi, p. 154.

[41] *Ibid.*

[42] Cfr. G. Searle, *The Quest for National Efficiency*, Oxford 1971.

[43] G.F. Shee, *The Briton's First Duty*, London 1901.

[44] Cfr. A. Summer, *Edwardian Militarism*, in *Patriotism. The Making and Unmaking of British National Identity,* a cura di R. Samuel, London - New York 1989, I, p. 246.

[45] Cfr. H.E. Travers, *Technology, Tactics, and Morale: Jean de Bloch, the Boer War, and British Military Theory, 1900-1914*, in «Journal of Modern History», giugno 1979, pp. 264-286; A. Summer, *Edwardian Militarism...*, cit., pp. 236-237.

[46] J.A. Cramb, *Reflections on the Origins and Destiny of Imperial Britain*, London 1900, p. 209.

[47] Ivi, pp. 211-212.

[48] A. Summer, *Edwardian Militarism...*, cit., p. 241-242.

[49] Cfr. O. Anderson, *The Growth of Christian Militarism in Mid-Victorian Britain*, in «English Historical Review», gennaio 1971, pp. 46-72.

[50] R.S.S. Baden-Powell, *Scouting for Boys: A Handbook for Instruction in Good Citizenship*, London 1908.

[51] Citato in H.E. Travers, *Technology, Tactics, and Morale...*, cit., p. 280. Cfr. anche M. Rosenthal, *The Character Factory. Baden-Powell's Boy Scouts and the Imperatives of Empire*, New York 1984.

[52] Citato in M. Rosenthal, *The Character Factory...*, cit., p. 133.

[53] *Ibid.*

[54] Cfr. F.J. Turner, *The Frontier in American History, 1920,* New York 1962; M. Cunliffe, *Soldiers & Civilians. The Martial Spirit in America 1775-1865*, London 1968; R.C. Stuart, *War and American Thought. From the Revolution to the Monroe Doctrine*, Kent (Ohio) 1982; E.T. Linenthal, *Changing Images of the Warrior Hero in America*, New York 1982.

[55] E. McNall Burns, *The American Idea of Mission,* New Brunswick, 1957.

[56] Cfr. *Manifest Destiny*, a cura di N. Graebner, Indianapolis - New York 1968.

[57] R.W. Emerson, *Diario (1820-1876)*, trad. it., a cura di V. Amoruso, Vicenza 1963, p. 566.

[58] Ivi, pp. 582-584.

[59] Cfr. E.T. Linenthal, *Changing Images of the Warrior Hero in America*, cit., pp. 68 sgg.

[60] R. Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought*, Boston 1944, pp. 170 sgg.

[61] E. McNall Burns, *The American Idea of Mission*, cit., pp. 240-241.

[62] J. de Bloch, *Is War Now Impossible? Being an Abridgement of* The War of the Future *with a Prefatory Conversation with W.T. Stead*, London 1899.

[63] Ivi, pp. IX-X.

[64] J. de Bloch, *La guerre future aux points de vue technologique, économique et politique*, in *La guerre future*, Paris 1898, I, p. II.

[65] Ivi, IV, p. 17.

[66] Ivi, I, p. 238.

[67] Ivi, VI, p. XI.

[68] Ivi, p. VI.

[69] Ivi, I, pp. I-II.

[70] Ivi, p. 316.

[71] Ivi, p. 712.

[72] Ivi, IV, p. 345.

[73] Ivi, VI, p. 353.

[74] Ivi, I, pp. 95-96.

[75] Ivi, V, pp. 45-49.

[76] Cfr. T.H. Travers, *Technology, Tactics, and Moral...*, cit., pp. 264-286.

[77] Cfr. J. Delmas, *La guerre imaginée par les cinq grands États-majors*, in J.-J. Becker *et al.*, *Guerre et cultures, 1914-1918*, Paris 1994, p. 55.

[78] M.I. Dragomirov, *La guerre est un mal inévitable*, Paris s. d., pp. 10-11. Cfr. J. Delmas, *La guerre imaginée par les cinq grands États-majors*, cit., pp. 49-55.

[79] C. Nordmann, *Les précurseurs de la guerre de tranchées*, in «Revue des deux mondes», 1° dicembre 1916, pp. 702-704.

[80] F. Dostoevskij, *Diario di uno scrittore*, cit., pp. 1076-1077.

[81] Ivi, pp. 1090-1091.

[82] Ivi, p. 1091.

[83] Cfr. S. West, *Fin de siècle. Art and Society in an Age of Uncertainty*, Woodstock - New York 1994, pp. 87 sgg.

[84] Cfr. E. Paxons Oberholtzer, *The New Man. A Chronicle of the Modern Time*, Philadelphia 1897.

[85] P. Gibbs, *The New Man. A Portrait Study of the Latest Type*, London 1913, p. 5.

[86] Ivi, pp. 5-13.

[87] A. de Gobineau, *Saggio sulla diseguaglianza delle razze umane*, trad. it. di F. Maiello, Milano 1997, pp. 952-953.

[88] F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, trad. it. di B. Allason, Torino 1967, p. 37.

VI. *L'apocalisse di Zarathustra*

[1] Così Nietzsche definiva Burckhardt; cfr. K. Löwith, *Jacob Burckhardt. L'uomo nel mezzo della storia*, trad. it. di L. Bazzicalupo, Roma-Bari 1991, p. 5.

[2] Cfr. C.P. Janz, *Vita di Nietzsche*, trad. it., a cura di M. Carpitella, Roma-Bari 1980, I, pp. 338 sgg.

[3] F. Nietzsche, *Epistolario (1865-1900)*, trad. it., a cura di B. Allason, Torino 1962, pp. 49-50.

[4] Ivi, p. 58.

[5] F. Nietzsche, *Verità e menzogna e altri scritti giovanili*, trad. it., a cura di F. Masini, Roma 1981, p. 68.

[6] Ivi, p. 87.

[7] Cfr. H. Althaus, *Nietzsche. Una tragedia borghese*, trad. it. di M. Carpitella, Roma-Bari 1994, pp. 150 sgg.

[8] Ivi, p. 154.

[9] F. Nietzsche, *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*, in *Il meglio di Federico Nietzsche*, trad. it. di L. Scalero, Milano 1956, p. 187.

[10] Ivi, p. 189.

[11] Ivi, p. 189.

[12] Ivi, p. 203.

[13] Cit. in K. Löwith, *Jacob Burckhardt. L'uomo nel mezzo della storia*, cit., p. 5.

[14] F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, cit., p. 68.

[15] F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, in *Considerazioni inattuali*, trad. it. di M. Di Pasquale, Roma 1997, p. 186.

[16] Ivi, p. 187.

[17] F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, trad. it. di A. Treves, a cura di M. Ferraris e P. Koban, Milano 1996, p. 41.

[18] F. Nietzsche, *Il caso Wagner. Crepuscolo degli idoli. L'Anticristo. Scelta di frammenti postumi 1887-1888*, trad. it., a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano 1975, p. 40.

[19] *Ibid.*

[20] F. Nietzsche, *Il caso Wagner...*, cit., pp. 290-291.

[21] F. Nietzsche, *La gaia scienza*, trad. it., a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano 1971, p. 219.

[22] Ivi, pp. 194-195.

[23] Ivi, pp. 317-318.

[24] Ivi, p. 194.

[25] F. Nietzsche, *L'Anticristo. Crepuscolo degli idoli. Ecce homo. La volontà di potenza*, trad. it. di G. Raio, Roma 1989, p. 469.

[26] F. Nietzsche, *Il caso Wagner...*, cit., p. 371.

[27] F. Nietzsche. *Genealogia della morale. Scelta di frammenti postumi 1886-1887*, trad. it., a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano 1979, p. 78.

[28] F. Nietzsche, *Umano, troppo umano. Scelta di frammenti postumi 1876-1878*, trad. it., a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano 1970, I, p. 379.

[29] Ivi, p. 232.

[30] Ivi, pp. 249-250.

[31] F. Nietzsche, *Umano, troppo umano. Scelta di frammenti postumi 1878-1879*, trad. it., a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano 1970, II, p. 194.

[32] F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 61.

[33] F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, trad. it. di B. Allason, Torino 1967, p. 76.

[34] F. Nietzsche, *Il caso Wagner...*, cit., p. 111-112.

[35] F. Nietzsche, *Considerazioni inattuali*, cit., p. 188.

[36] F. Nietzsche, *Epistolario*, cit., p. 61.

[37] F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 67.

[38] F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male. Scelta di frammenti postumi 1885-1886*, trad. it., a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano 1981, p. 223.

[39] F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 76.

[40] F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., pp. 242-243.

[41] Ivi, p. 301.

[42] F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, cit., I, pp. 247-248.

[43] F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., p. 305.

[44] F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 276.

[45] F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Scelta di frammenti postumi 1886-1887*, trad. it., a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano 1979, pp. 28-31.

[46] F. Nietzsche, *L'Anticristo...*, cit., pp. 466-467.

[47] F. Nietzsche, *Epistolario*, cit., p. 262.

[48] Ivi, p. 334.

[49] Cfr. C.P. Janz, *Vita di Nietzsche*, trad. it., a cura di M. Carpitella, Roma-Bari 1982, III, pp. 31 sgg.

[50] F. Nietzsche, *Ecce homo*, trad. it., a cura di S. Romagnoli, Torino 1955, p. 127.

[51] Citato in *The End of the World*, a cura di L.H. Lapham, New York 1997, pp. 190-196.

[52] M. Beckmann, *Self-portrait in Words. Collected Writings and Statements, 1903-1950*, a cura di B. Copeland Buenger, Chicago 1997, p. 93. Cfr. anche K. Vondung, *Die Apokalypse in Deutschland*, München 1988, pp. 268-272.

[53] Cfr. E.G. Güse, *Das Frühwerk von Max Beckmann: zur Thematik seiner Bilder aus den Jahren 1904-1914*, Frankfurt am Main 1977, p. 34.

[54] A. Kubin, *L'altra parte*, trad. it. di L. Secci, Milano 1993, p. 289.

[55] Ivi, p. 7.

[56] Ivi, p. 198.

[57] Ivi, p. 264.

[58] Ivi, p. 273.

[59] Ivi, pp. 293-294.

[60] Cfr. J. Metz, *Halley's Comet, 1910: Fire in the Sky*, Saint Louis 1985; R. Etter, S. Schneider, *Halley's Comet*, New York 1985; E. Weber, *Apocalypses. Prophecies, Cults, and Millennial Beliefs through the Ages*, Cambridge, Mass. 1999, pp. 196-197.

[61] U. Notari, *La cometa di Halley*, in *Strenna dei romanisti. Natale di Roma 1962*, Roma 1962, pp. 247-248.

[62] A. Blok, *Poesie*, trad. it., a cura di A.M. Ripellino, Milano 1990, p. 293.

[63] Citato in B.W. Lincoln, *In War's Dark Shadow. The Russians before the Great War*, New York - Oxford 1994, p. 386.

[64] Cfr. J.H. Billington, *The Icon and the Axe. An interpretative History of Russian Culture*, New York 1970, pp. 496-498.

[65] Cfr. *Georg Heym. Der Städte Schultern Knacken (Bilder, Texte, Dokumente)*, a cura di N. Schneider, Zürich 1987.

[66] G. Heym, *Gli uomini fanno ressa nelle strade...*, in *Umbra Vitae*, trad. it. di P. Chiarini, Torino 1970, pp. 79-80.

[67] Ivi, *La notte*, p. 83.

[68] Ivi, *Dopo la battaglia*, p. 41.

[69] Ivi, *La morgue*, p. 89.

[70] Ivi, p. 19.

[71] Ivi, p. 16.

[72] *Ibid.*

[73] Citato da P. Chiarini nell'*Introduzione* a G. Heym, *Il ladro. Novelle*, trad. it. di A. Schanzer, Roma 1982, p. XVIII.

[74] Cfr. *Titanica. The Disaster of the Century in Poetry, Song, and Prose*, a cura di S. Biel, New York 1998.

[75] Ivi, pp. 97-100.

[76] Cfr. S. Biel, *A Cultural History of the* Titanic *Disaster*, New York 1996.

[77] *Titanica*, cit., pp. 60-61.

[78] Ivi, pp. 49-50.

[79] Ivi, pp. 59 sgg.

[80] Ivi, pp. 126-132.

[81] J. Conrad, *Opere varie*, trad. it., a cura di U. Mursia, Milano 1982, p. 373.

[82] Cfr. H. Belting, *Max Beckmann, peintre allemand*, in *Beckmann au Centre Pompidou*, Paris 2002, p. 75.

[83] Cfr. S. Keren, *The Culture of Time and Space 1880-1918*, Cambridge, Mass. 1983, pp. 64-67.

[84] Cfr. S. Biel, *A Cultural History of the Titanic Disaster*, cit., pp. 143 sgg.; *Titanica*, cit., pp. 163 sgg.

[85] Citato in ivi, pp. 3-5.

[86] Citato in H. Adams, *L'educazione di Henry Adams*, trad. it. di V. Gabrieli, Milano 1964, p. XXV.

[87] Cfr. S. Taylor, *Left-Wing Nietzscheans. The Politics of German Expressionism, 1910-1920*, Berlin 1990; S. Ascheim, *The Nietzsche Legacy in Germany, 1890-1990*, Berkeley 1994.

[88] Citato in S. Wallace, *War and the Image of Germany. British Academics 1914-1918*, Edinburgh 1988, p. 50.

VII. *La danza sul vulcano*

[1] L. Marrocco, *La fine delle guerre*, in «Rivista popolare», 31 ottobre 1904, p. 551.

[2] E. Toller, *Una giovinezza in Germania*, trad. it., a cura di E. Castellani, Torino 1972, pp. 38-39.

[3] Cfr. J. Farrenkopf, *Prophet of Decline. Spengler on World History and Politics*, Baton Rouge 2001, pp. 19-21.

[4] Cfr. G. Ritter, *I militari e la politica nella Germania moderna. Da Federico il Grande alla Prima guerra mondiale*, trad. it. di G. Panzieri Saija, Torino 1967, pp. 474 sgg.

[5] Cfr. W.J. Mommsen, *Le thème de la guerre inévitable en Allemagne dans le décennie précédent 1914*, in AA.VV., *1914. Les psychoses de guerre?*, Rouen 1985, pp. 95 sgg.

[6] Cfr. H.H. Herwig, *The First World War. Germany and Austria-Hungary 1914-1918*, London 1998, pp-8-9.

[7] P. Louis, *Les difficultés d'une guerre générale*, in «Revue Bleue», 28 dicembre 1912, pp. 810-814.

[8] P. Louis, *La concurrence économique et les conflits internationaux*, in «Revue Bleue», 16 maggio 1914.

[9] N. Angell, *La grande illusione. Studio sulla potenza militare in rapporto alla prosperità delle nazioni*, trad. it., Roma 1913.

[10] G. Amendola, *La grande illusione*, in «La Voce», 2 marzo 1910, p. 1. Sul mito della guerra in Italia, negli anni che precedono la Grande Guerra, cfr. M. Isnenghi, *Il mito della Grande Guerra*, Bologna 2002; A. d'Orsi, *I chierici alla guerra. La seduzione bellica sugli intellettuali da Adua a Baghdad*, Torino 2005, pp. 71 sgg.

[11] E. Molè, *L'urto dei popoli*, in «La Lettura», gennaio 1911, p. 16.

[12] Ivi, pp. 242-244.

[13] *La guerre*, in «Nouvelle Revue», 1° gennaio 1912, p. 66.

[14] J.H. Findlater, *Great War Novels*, in «National Review», agosto 1901, pp. 776-786.

[15] Questi dati sono ricavati dalla bibliografia raccolta da I.F. Clarke, *Voices Prophesying War: Future Wars 1763-3749*, Oxford 1992, pp. 228-236.

[16] Cfr. J.S. Meisel, *The Germans are Coming! British Fiction of a German Invasion 1871-1913*, in «War Literature and the Arts», 2, 1990, pp. 41-77.

[17] Cfr. H. Schwartz, *A ogni fine di secolo*, trad. it. di M. Bonini e A. Valtolina, Milano 1992, p. 228.

[18] J.M. Barrie, *Peter Pan. Il bambino che non voleva crescere*, trad. it. di P. Farese, Milano 2007.

[19] H.G. Wells, *Anticipations*, trad. fr. di H.-D. Davray e B. Kozakiewicz, Paris 1904, pp. 204-205.

[20] Citato in I.F. Clarke, *Voices Prophesying War...*, cit., pp. 82-83.

[21] General Staff (pseud.), *The Writing on the Wall*, London 1906, pubblicato nello stesso anno in tedesco col titolo *Mene, Tekel, Upharsin! Englands Überwaltigung durch Deutschland von einem Englischen Generalstabsoffizier. Autorisierte Übersetzung von einem deutschen Stabsoffizier*, Hannover 1906.

[22] *Daniele* 5,23-30, in *La Bibbia concordata*, a cura della Società Biblica Italiana, Milano 1968, p. 1637.

[23] Cfr. S. Waterloo, *Armageddon: A Tale of Love, War and Invention*, Chicago 1889; F.T. Jane, *The Violet Flame: A Story of Armageddon and After*, London 1899.

[24] *Apocalisse* 16,14-21 in *La Bibbia concordata*, pp. 2054-2055.

[25] R. Steiner, *L'Apocalisse*, trad. it. di I. Bavastro, Milano 1991.

[26] Ivi, p. 82.

[27] Ivi, p. 73.

[28] Ivi, pp. 137-138.

[29] Ivi, pp. 64-66.

[30] Ivi, pp. 88-89.

[31] Cfr. J.H. Billington, *The Icon and the Axe. An Interpretative History of Russian Culture*, New York 1970, pp. 478 sgg.; R.C. Williams, *The Russian Revolution and the End of Time: 1900-1940*, in «Jahrbücher für Geschichte Osteuropas», 43, 3, 1995, pp. 383-386; K. Clark, *Petersburg, Crucible of Cultural Revolution,* Cambridge, Mass. 1995, pp. 54 sgg.; B.W. Lincoln, *Between Heaven and Hell. The Story of a Thousand Years of Artistic Life in Russia,* New York 1998, pp. 266 sgg.

[32] J.H. Billington, *The Icon and the Axe...*, cit., p. 504.

[33] *La Bibbia concordata*, cit., pp. 2059-2060.

[34] Cfr. D.M. Bethea, *The Shape of Apocalypse in Modern Russian Fiction*, Princeton, NJ 1989, p. 109.

[35] Citato in B.W. Lincoln, *Between Heaven and Hell...*, cit., p. 278.

[36] Ivi, p. 274.

[37] A. Belyj, *Pietroburgo*, trad. it. di A.M. Ripellino, Torino 1980, pp. 81-82. Nel romanzo vi è un riferimento diretto all'*Apocalisse* di Giovanni, pp. 214-218.

[38] Ivi, pp. 76-77.

[39] Cfr. J.H. Billington, *The Icon and the Axe...*, cit., pp. 104 sgg.

[40] Ivi, pp. 478 sgg.

[41] Cfr. B.W. Lincoln, *Between Heaven and Hearth...*, cit., pp. 297-302.

[42] Citato in J.H. Billington, *The Icon and the Axe...*, cit., p. 482.

[43] Ivi, pp. 299-300.

[44] Ivi, p. 300. Cfr. Anche G. Watkins, *Proof through the Night. Music and the Great War,* Berkeley 2003, p. 122.

[45] V. Kandinskij, *Lo spirituale nell'arte*, trad. it., a cura di E. Pontiggia, Milano 1989, p. 31.

[46] R. Musil, *Diari 1899-1941*, trad. it. di E. De Angelis, a cura di A. Frisé, Torino 1980, I, p. 44.

[47] Citato in C.E. Schorske, *Vienna fin de siècle. La culla della cultura mitteleuropea,* trad. it. di R. Mainardi, Milano 1991, p. 16.

[48] R. Steiner, *L'Apocalisse*, cit., p. 139.

[49] Ivi, p. 138.

[50] Ivi, p. 140.

[51] Ivi, pp. 72-75.

[52] Ivi, p. 92.

[53] Ivi, p. 137.

[54] Cfr. J. Lucaks, *Budapest 1900: A Historical Portrait of a City and Its Culture*, New York 1988; C.E. Schorske, *Vienna fin de siècle...*, cit.; M. Pollak, *Vienne 1900. Une identité blessée*, Paris 1992; W.L. Adamson, *Avant-Garde Florence. From Modernism to Fascism*, Cambridge, Mass. 1993; D. Horning, E. Kiss, *Vienne-Budapest 1867-1918. Deux âges d'or, deux visions, un Empire*, Paris 1996; P. Chiarini, A. Gargano, *La Berlino dell'espressionismo*, Roma 1997; O. Cerrato, *La Berlino degli italiani. Percorsi letterari nella metropoli del primo Novecento*, Firenze 1997; M. Fieschi, *La Vienna di fine secolo*, Roma 1997; C. Charle, *Paris fin de siècle*, Paris 1998; C. Prochasson, *Paris 1900. Essai d'histoire culturelle*, Paris 1999; M. Fieschi, *Praga. Viaggio letterario nella città di Kafka*, Roma 2000.

[55] G. Heym, *Il dio della città*, in *Umbra Vitae*, trad. it. di P. Chiarini, Torino 1970.

[56] F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, trad. it. di B. Allason, Torino 1967, p. 231.

[57] V. Kandinskij, F. Marc, *Il Cavaliere Azzurro*, trad. it. di G. Cozzini Calzecchi Onesti, Milano 1988, pp. 23-25.

[58] F. Marc, *Scritti 1910-1915*, trad. it., a cura di E. Pontiggia, Torino 1987.

[59] E.R. Burroughs, *Tarzan delle scimmie*, trad. it., a cura di G. Pilo, Roma 1999.

[60] V. Kandinskij, F. Marc, *Il Cavaliere Azzurro*, cit., p. 255.

[61] G. Apollinaire, *Revue de la Quinzaine*, in «Mercure de France», 16 gennaio 1912.

[62] Anche su questo fenomeno i riferimenti bibliografici non possono che essere essenziali, limitandosi a segnalare gli studi che l'autore considera più utili per una conoscenza generale: *Apocalypse et idées de fin des temps*, in «La Table Ronde», febbraio 1957; J.L. Talmon, *Political Messianism. The Romantic Phase*, London 1960; E.L. Tuveson, *Millennium and Utopia. A Study in the Background of the Idea of Progress*, Berkeley - Los Angeles 1964; E.R. Sandeen, *The Roots of Fundamentalism. British and American Millenarianism 1800-1930*, Chicago 1970; C. Garret, *Respectable Folly. Millenarians and the French Revolution in France and England*, Baltimore-London 1975; J.H. Billington, *Con il fuoco nella mente. Le origini della fede rivoluzionaria*, trad. it. di R. Falcioni, Bologna 1986; K. Vondung, *Die Apokalypse in Deutschland*, München 1988; B. McGinn, *L'Anticristo. 2000 anni di fascinazione del male*, trad. it di E. Campominosi, Milano 1996; C. Burdon, *The Apocalypse in England. Revelation Unravelling, 1700-1834*, London 1997; E.W. Weber, *Apocalypses. Prophecies, Cults, and Millennial Beliefs through the Ages*, Cambridge, Mass. 1999; F.J. Baumgartner, *Longing for the End. A History of Millennialism in Western Civilization*, New York 1999; F. Carey (a cura di), *The Apocalypse and the Shape of Things to Come*, London 1999.

[63] Sull'apocalittica modernista, cfr. F. Kermode, *The Sense of an Ending. Studies in the Theory of Fiction*, London 1967; E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalisse culturali*, a cura di C. Gallini, Torino 1977; *Visions of Apocalypse. End or Rebirth?* a cura di S. Friedländer *et al.*, New York 1985; L. Richard, *D'une apocalypse à l'autre. Sur l'Allemagne et ses productions intellectuelles de la fin du XIX^e^ siècle aux années Trente*, Paris 1998; R. Griffin, *Modernism and Fascism. The Sense of a Beginning under Mussolini and Hitler*, New York 2007, pp. 43-179.

[64] V. Kandinskij, F. Marc, *Il Cavaliere Azzurro*, cit., pp. 32-33.

[65] F. Marc, *Scritti 1910-1915*, cit., p. 58.

[66] Ivi, p. 74.

[67] Cfr. S. Partsch, *Franz Marc 1880-1916*, Köln 1991, pp. 83-84.

[68] F. Marc, *Scritti 1910-1915*, cit., p. 124.

[69] G. Prezzolini, *Parole d'un uomo moderno. La religione*, in «La Voce», 13 marzo 1913.

[70] G. Prezzolini, *Italia 1912*, Firenze 1984, p. 85.

[71] B. Croce, *Cultura e vita morale*, Bari 1955, p. 36.

[72] Citato in G.D. Stark, *Entrepreneurs of Ideology*, Chapel Hill 1981, p. 75.

[73] F. Marc, *Scritti 1910-1911*, cit., p. 63.

[74] Ivi, p. 37.

[75] Cfr. R.N. Stromberg, *Redemption by War. Intellectuals and 1914*, Lawrence 1982, pp. 15 sgg.; AA.VV., *1914. Les psychoses de guerre*, cit.; K. Vondung, *Die Apocalypse in Deutschland*, München 1988, pp. 261 sgg.; I.F. Clarke, *Voices Prophesying War...*, cit., pp. 57 sgg.; R. Cork, *A Bitter Truth. Avant-Garde Art and the Great War*, New Haven - London 1994, pp. 13 sgg.; J.M. Winter, *Il lutto e la memoria. La Grande Guerra nella storia culturale europea*, trad. it. di N. Rainò, Bologna 1998, pp. 207 sgg.; L. Richard, *D'une apocalypse à l'autre...*, cit., pp. 7 sgg.; F. Carey, *The Apocalyptic Imagination: between Tradition and Modernity*, in *The Apocalypse and the Shape of Things to Come*, a cura di F. Carey, cit., pp. 270 sgg.

[76] Cfr. E. Timms, *La Vienna di Karl Kraus*, trad. it. di G. Arganese e M. Cupellaro, Bologna 1989, pp. 291-294.

[77] Cfr. C.S. Eliel, *The Apocalyptic Landscapes of Ludwig Meidner*, Los Angeles 1989.

[78] Georg Heym, *Dopo la battaglia*, in *Umbra Vitae*, cit., p. 41.

[79] Cfr. F. Rosso Chiodo, *Allegorie di un naufragio. Tre poesie sulla guerra*, in F. Masini (a cura di), *Ideologia della guerra. Temi e problemi*, Napoli 1987, pp. 143 sgg.

[80] Ivi, pp. 161-163.

[81] Ivi, p. 167.

[82] Ivi, p. 165.

[83] C.E. Schorske, *Vienne fin de siècle*, cit., p. 65.

[84] Citato in M. Eksteins, *Rites of Spring: the Great War and the Birth of the Modern age*, London 1989, p. 43.

[85] Ivi, p. 280.

[86] L. Rubiner, *Der Dichter greift in die Politik*, in «Die Aktion», 2 giugno 1912, citato in R. Sheppard, *German Expressionism*, in *Modernism. A Guide to European Literature 1890-1930*, a cura di M. Bradbury e J. McFarlane, London 1991, p. 280.

[87] R. Rolland, *Jean Christophe. La fin du voyage. La nouvelle journée*, Paris 1912, p. 247.

[88] H. Hesse, *Demian*, Milano, 1979, pp. 209-210.

[89] Ivi, p. 199.

[90] Cfr. R.N. Stromberg, *Redemption by War...*, cit., pp. 15 sgg.; AA.VV., *1914. Les psychoses de guerre*, cit.; K. Vondung, *Die Apocalypse in Deutschland*, cit., pp. 261 sgg.; I.F. Clarke, *Voices Prophesying War*, cit., pp. 57 sgg.; R. Cork, *A Bitter Truth. Avant-Garde Art and the Great War*, cit., pp. 13 sgg.; J.M. Winter, *Il lutto e la memoria*, cit., pp. 207 sgg.; L. Richard, *D'une apocalypse à l'autre*, cit., pp. 7 sgg.; F. Carey, *The Apocalyptic Imagination: between Tradition and Modernity*, cit., pp. 270 sgg.

VIII. *La santa crociata nell'orgia del Maligno*

[1] L. Bloy, *Journal de Léon Bloy*, Paris 1963, IV, p. 9.

[2] R. Rolland, *Diario degli anni di guerra 1914-1919*, trad. it., a cura di M. Romain Rolland, Milano-Firenze 1982, p. 3.

[3] Ivi, p. 4.

[4] Per una sintesi critica aggiornata del dibattito sulla Grande Guerra si veda A. Prost, J. Winter, *Penser la Grande Guerre. Un essai d'historiographie*, Paris 2004. La storiografia sulla Grande Guerra è di tale mole che un semplice elenco dei principali studi occuperebbe più spazio di questo libro. Mi limito pertanto a indicare alcune opere principali pubblicate negli ultimi due decenni, con speciale riferimento ai temi trattati in questo capitolo: P. Fussel, *La Grande Guerra e la memoria moderna*, trad. it. di G. Panzieri, Bologna 1984; *Facing Armageddon. The First World War Experienced*, a cura di H. Cecil e P.H. Liddle, London 1988; E.J. Leed, *Terra di nessuno. Esperienza bellica e identità personale nella prima guerra mondiale*, trad. it. di R. Falcioni, Bologna 1985; J.G. Fuller, *Troop Morale and Popular Culture in the British and Dominions Armies 1914-1918*, Oxford 1990; *14-18. La très grande guerre*, Paris 1994; *The Oxford Illustrated History of the First World War*, a cura di H. Strachan, Oxford - New York 1998; A. Gibelli, *L'officina della guerra. La Grande Guerra e le trasformazioni del mondo mentale*, Torino 1998; H. Strachan, *The First World War*, I, *To Arms*, Oxford 2001; N. Ferguson, *The Pity of War. Explaining World War I*, New York 1998; M. Gilbert, *La grande storia della Prima guerra mondiale*, trad. it. di C. Lazzari, Milano 1998; M. Isnenghi, G. Rochat, *La grande guerra 1914-1918*, Firenze 1999; F. Rousseau, *La guerre censurée. Une histoire des combattants européens de 14-18*, Paris 1999; J. Keegan, *La Prima guerra mondiale. Una storia politico-militare*, trad. it. di F. Maiello, Torino 2000; S. Audoin-Rouzeau, A. Becker, *La violenza, la crociata, il lutto. La Grande Guerra e la storia del Novecento*, trad. it. di S. Vacca, Torino 2002; J.-J. Becker, *1914. L'anno che ha cambiato il mondo*, trad. it. di G. Perrini, Torino 2007.

[5] T. Mann, *Scritti storici e politici*, trad. it. di B. Arzeni, Milano, 1957, p. 39.

[6] Ivi, pp. 39-40.

[7] Citato in I. Kershaw, *Hitler 1889-1936*, trad. it. di A. Catania, Milano 1999, p. 131.

[8] S. Zweig, *Il tempo di ieri*, trad. it., Milano 1979, p. 180.

[9] Cfr. H. Rogger, *Russia in 1914*, in «Journal of Contemporary History», 4, 1966, pp. 95-119; W.B. Lincoln, *Passage Through Armageddon. The Russian in War and Revolution*, New York 1994, pp. 41 sgg.; H. Fries, *Die große Katharsis. Der Erste Weltkrieg in der Sicht deutscher Dichter und Gelehrter*, Konstanz 1994, I, pp. 153 sgg.; H.F. Jahn, *Patriotic Culture in Russia during World War I*, Ithaca-London 1995; *Les entrées en guerre en 1914*, in «Guerres mondiales et conflits contemporains», 179, luglio 1995; H.H. Erwig, *The First World War. Germany and Austria-Hungary 1914-1918*, London 1997, pp. 33 sgg.; R. Chickering, *Imperial Germany and the Great War, 1914-1918*, Cambridge 1998, pp. 13-17; J. Verhey, *The Spirit of 1914. Militarism, Myth and Mobilization in Germany*, Cambridge 2000.

[10] E. Toller, *Una giovinezza in Germania*, trad. it., a cura di E. Castellani, Torino 1972, p. 58. Cfr. anche H. Hafkesbrink, *Unknown Germany. An Inner Chronicle of the First World War Based on Letters and Diaries*, New Haven 1948, pp. 28 sgg.

[11] Le Cahier du Musée National d'art moderne, *Fernand Léger. Une correspondance de guerre à Louis Poughon, 1912-1918*, Paris 1997, p. 10.

[12] Cfr. W.B. Lincoln, *Passage Through Armageddon*, cit., pp. 42 sgg.

[13] V. Majakovskij, *Compagno governo. Gli scritti politici*, trad. it., a cura di G. Mazzitelli, Milano 1998, pp. 17 e 26.

[14] Cfr. D. Winter, *Death's Men. Soldiers of the Great War*, London 1978, pp. 27 sgg.; J.M. Winter, *The Great War and the British People*, London 1985, pp. 25 sgg.; A. Marwick, *The Deluge. British Society and the First World War*, London 1991^2, pp. 55 sgg.; B. Gammage, *The Broken Years. Australian soldiers in the Great War*, Ringwood 1982, pp. 4 sgg.

[15] B. Russell, *L'autobiografia*, trad. it. di L. Krasnik, Milano 1968, II, pp. 58-62.

[16] Per un'equilibrata valutazione storica dello «spirito del 1914», cfr. H. Strachan, *The First World War*, cit., pp. 102 sgg.

[17] J. Conrad, *Epistolario*, trad. it., a cura di A. Serpieri, Milano 1966, p. 137.
[18] M. Bloch, *La guerra e le false notizie. Ricordi (1914-1915) e riflessioni (1921)*, trad. it. di G. De Paola, Roma 1995, p. 4.
[19] H. MacMillan, *Winds of Change 1914-1939*, London 1966, p. 59.
[20] O. Mosley, *My Life*, London 1968, p. 44.
[21] R. Brooke, *1914 and Other Poems*, London 1915, p. 11.
[22] E. Jünger, *Tempeste d'acciaio*, trad. it. di G. Zampaglione, Milano 1966, p. 11.
[23] R.N. Stromberg, *Redemption by War. Intellectuals and 1914*, Lawrence 1982, p. 11.
[24] Citato in H. Hafkesbrink, *Unknown Germany...*, cit., p. 33.
[25] Citato in W. Mommsen, *Max Weber e la politica tedesca*, trad. it. di D. Conte, Bologna 1993, p. 304.
[26] Citato in L. Poliakov, *Storia dell'antisemitismo*, Firenze 1990, IV, p. 157.
[27] W. Churchill, *Gli anni della mia giovinezza*, trad. it. di V. Tolomei, Milano 1971, p. 73.
[28] B. Croce, *Pagine sulla guerra*, Bari 1928, pp. 90-91.
[29] B. Croce, *Carteggio Croce-Vossler 1899-1949*, Bari 1983, p. 206.
[30] Cfr. R. Wohl, *1914. Storia di una generazione*, trad. it. di A. Marconi Pedrazzi, Milano 1984.
[31] Cfr. C. Prochasson, A. Rasmussen, *Au nom de la patrie. Les intellectuels et la première guerre mondiale (1910-1919)*, Paris 1996.
[32] Agathon, *Les jeunes gens d'aujourd'hui*, Paris 1913, p. 21.
[33] C. Péguy, *La nostra giovinezza*, trad. it., a cura di G. Pintor, Roma, 1993, p. 147.
[34] Agathon, *Les jeunes gens d'aujourd'hui*, cit., p. 41.
[35] Ivi, pp. 31-32.
[36] Ivi, pp. 285-286.
[37] Citato in R.N. Stromberg, *Redemption by War...*, cit., p. 53.
[38] *Le miracle français*, in «Revue des deux mondes», 15 aprile 1915, pp. 876-877.
[39] R. Gail, *Dans la bataille*, citato in A. Becker, *La guerre et la foi*, Paris, 1994, p. 37.
[40] *La guerre allemande et le catholicisme*, a cura di A. Baudrillart, Paris 1915, pp. 50-51; C. Saroleà, *Le réveil de la France*, Paris 1916, p. 71.
[41] G. Le Bon, *Enseignement psychologique de la guerre européenne*, Paris 1915, pp. 7-8.
[42] È. Boutroux, *The War and After*, in «Contemporary Review», giugno 1915, pp. 783-784.
[43] Citato in *La guerre et la vie de demain*, Paris 1916, p. 5.
[44] Ivi, pp. 11-12.
[45] Cfr. S. Heynes, *A War Imagined. The First World War and English Literature*, London 1990, p. 61.
[46] Ivi, pp. 11-16.
[47] Ivi, p. 12.
[48] *Ibid.*
[49] Citato in C. Haste, *Keep the Home Fires Burning*, London 1977, p. 107.
[50] Citato in I. Fetscher, *Ernst Troeltsch et la «liberté allemande» en 1914*, in P. Soulez, *Les philosophes et la guerre de 14*, Saint-Denis 1988, p. 126.
[51] F. Meinecke, *Die deutsche Erhebung von 1914: Aufsätze und Verträge*, Stuttgart 1914; ed *Esperienze 1862-1919*, trad. it., a cura di F. Tessitore, Napoli 1971, p. 307.
[52] Citato in R.N. Stromberg, *Redemption by War...*, cit., p. 85.
[53] Ivi, p. 133.
[54] Citato in A. Munster, *Les intellectuels (philosophes) juifs-allemands face à la guerre de 1914*, in P. Soulez, *Les philosophes et la guerre*, cit., p. 212; cfr. anche L. Poliakov, *Storia*

dell'antisemitismo, cit., IV, pp. 157 sgg.; G.L. Mosse, *Ebrei in Germania fra assimilazione e antisemitismo*, trad. it. di P. e C. Candela, Firenze 1991, pp. 121 sgg.

[55] T. Mann, *Epistolario 1889-1936*, trad. it., a cura di E. Mann, Milano 1963, p. 160.

[56] Cfr. T. Mann, *Considerazioni di un impolitico*, trad. it. di M. Marianelli, Bari 1967.

[57] F. Marc, *Scritti 1910-1915*, a cura di E. Pontiggia, Torino 1987, p. 91.

[58] *Facciamo la guerra*, in «La Voce», 28 agosto 1914.

[59] E. Corradini, *Scritti e discorsi 1901-1914*, a cura di L. Strappini, Torino 1980, pp. 27-30.

[60] *Il risveglio italiano*, in «La Voce», 30 novembre 1911.

[61] Citato in G. Prezzolini, *Amendola e «La Voce»*, Firenze 1973, p. 48.

[62] Ivi, p. 138.

[63] Ivi, p. 141.

[64] Ivi, p. 159.

[65] G. Amendola, *Il Mezzogiorno e la cultura italiana*, in «La Voce», 7 gennaio 1909.

[66] G. Amendola, *La guerra*, in «La Voce», 28 dicembre 1911.

[67] G. Papini, *Il discorso di Roma*, in «Lacerba», 1° marzo 1913.

[68] U. Boccioni, *Contro la vigliaccheria artistica italiana*, in «Lacerba», 1° settembre 1913.

[69] G. Boine, *Discorsi militari*, Firenze 1915, pp. 99-100.

[70] B. Mussolini, *Il mio diario di guerra (1915-1917)*, in *Opera Omnia*, XXXIV, a cura di E. e D. Susmel, Firenze 1961, p. 5.

[71] F.T. Marinetti, *Contro Vienna e contro Berlino*, in «L'Italia futurista», 25 luglio 1916.

[72] B. Croce, *Pagine sulla guerra*, cit., pp. 47-48.

[73] R. Murri, *Guerra e religione*, Roma 1916, I, pp. 18-19.

[74] Citato in G. De Rosa, *Luigi Sturzo*, Torino 1977, p. 175.

[75] Citato in F. Piva, F. Malgeri, *Vita di Luigi Sturzo*, Roma 1972, p. 193.

[76] Per un inquadramento generale della relazione fra cultura e Grande Guerra e della mobilitazione culturale in Europa, cfr. M. Ekstein, *Rites of Spring. The Great War and the Birth of the Modern Age*, London 1989; *Kultur und Krieg. Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im ersten Weltkrieg*, a cura di W.J. Mommsen, München 1996; P. Dagen, *Le silence des peintres. Les artistes face à la Grande Guerre*, Paris 1916; *European Culture in the Great War. The arts, entertainment and propaganda, 1914-1918*, a cura di A. Roshwald e R. Stites, Cambridge 1999. Per una più ampia e approfondita analisi dell'arruolamento della religione nella Grande Guerra, come aspetto della sacralizzazione della politica, l'autore rinvia a una sua opera in corso di preparazione.

[77] R. Murri, *La croce e la spada*, Firenze 1915, p. 28.

[78] T. Mann, *Considerazioni di un impolitico*, cit., p. 3.

[79] Cfr. T. Shapiro, *Painters and Politics. The European Avant-Garde and Society, 1900-1925*, New York 1976; K.E. Silver, *Esprit de corps. The Art of the Parisian Avant-Garde and the First World War 1914-1925*, Princeton 1989; A. Jürgens-Kirchhoff, *Schreckensbilder. Krieg und Kunst im 20. Jahrhundert*, Berlin 1993; R. Cork, *A Bitter Truth. Avant-Garde Art and the Great War*, New Haven - London 1994; *Die letzten Tage der Menschheit. Bilder des ersten Weltkrieges*, a cura di R. Rother, Berlin 1994; P. Dagen, *Le silence des peintres...*, cit.; *Der Tod als Machinist. Der industrialisierte Krieg 1914-1918*, a cura di R. Spilker e B. Ulrich, Bramsche 1998; F. Lacaille, *La première guerre mondiale vue par les peintres*, Paris 1998; G. Watkins, *Proof through the Night. Music and the Great War*, Berkeley 2003; *La Grande Guerra degli artisti. Propaganda e iconografia bellica in Italia negli anni della Prima guerra mondiale*, a cura di N. Marchioni, Firenze 2005.

[80] Cfr. E. Gentile, *Il culto dei caduti e la sacralizzazione della politica nella Prima guerra mondiale*, in *La riscoperta del sacro tra le due guerre mondiali*, a cura di S. Barbera *et al.*, Firenze 2005, pp. 1 sgg.; e *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Roma-Bari 2001, pp. 44 sgg.

[81] Cfr. G.L. Mosse, *Le guerre mondiali. Dalla tragedia al mito dei caduti*, Roma-Bari 1990, pp. 53 sgg.

[82] Citato in A. Becker, *La guerre et la foi*, cit., p. 13.

[83] Ivi, p. 15.

[84] H. Bergson, *Mélanges*, Paris 1972, p. 1102.

[85] Citato in *La guerre et la vie de demain*, cit., p. 12.

[86] Ivi, pp. 18-19.

[87] *La guerre allemande et le catholicisme*, cit., p. 81.

[88] Ivi, p. IX.

[89] Citato in C. Haste, *Keep the House Fires Burning*, cit., p. 107.

[90] *Perché la Gran Bretagna combatte*, trad. it., Oxford 1914, pp. 118-119.

[91] Ivi, pp. 118-119.

[92] E. Lee Tuveson, *Redeemer Nation. The Idea of America's Millennial Role*, Chicago-London 1968, pp. 186-214.

[93] S.E. Ahlstrom, *A Religious History of the American People*, New Haven 1972, pp. 876-894.

[94] Cfr. R.H. Abrams, *Preachers Present Arms*, New York 1933.

[95] S.E. Ahlstrom, *A Religious History of the American People*, cit., p. 884.

[96] Citato in L. Canfora, *Cultura classica e crisi tedesca. Gli scritti politici di Wilamowitz, 1914-1931*, Bari 1977, p. 382.

[97] K. von See, *Die Idee von 1789 und die Idee von 1914. Deutsches Volkstumsdenken zwischen französischer Revolution und ersten Weltkrieg*, Wiesbaden, 1975; H. Fries, *Der Este Weltkrieg in der Sicht deutscher Dichter und Gelehrter*, cit., II, pp. 11 sgg.

[98] W. Sombart, *Händler und Helden*, München 1915, p. 145.

[99] Citato in I. Fetscher, *Ernst Troeltsch et la «liberté allemande» en 1914*, cit., p. 126.

[100] Citato in M. Menges, *Idea di patria e coscienza di popolo nelle poesie di guerra dal 1817 al 1914*, in F. Masini (a cura di), *Ideologia della guerra. Temi e problemi*, Napoli 1987, p. 50.

[101] Ivi,p. 43-44.

[102] Cfr. A.J. Hoover, *God, Germany and Britain in the Great War. A Study in Clerical Nationalism*, New York 1989.

[103] L.F. Miner, *German Intellectuals and the War of 1914*, in «The Journal of Modern History», giugno 1942, pp. 151-155.

[104] R. Musil, *La guerra parallela*, trad. it. di C. Groff, p. 100.

[105] M. Ekstein, *Rites of Spring...*, cit., p. 92.

[106] Cfr. *Kultur und Krieg*, a cura di W.J. Mommsen, München 1996.

[107] L. Bloy, *Journal de Léon Bloy*, cit., IV, p. 9.

[108] Citato in R. Rolland, *Diario degli anni di guerra*, cit., p. 20.

[109] Ivi, p. 30.

[110] Ivi, p. 145.

[111] A. Galletti, *Mitologia e germanesimo*, Milano 1917, pp. 59-60.

[112] B. Croce, *Pagine sulla guerra*, cit., p. 85.

[113] Ivi, p. 22.

[114] Ivi, p. 64.

[115] Ivi, p. 166.

116 Aurel (Mme Alfred Mortier), *Mœurs de guerre*, in «La Grand Revue», novembre 1914, p. 21.

117 L. Bloy, *Journal de Léon Bloy...*, cit., pp. 93-94.

118 L. Bloy, *Il sangue del povero*, a cura di G. Pavoncello, Milano 1985.

119 L. Bloy, *Journal de Léon Bloy...*, cit., pp. 19-20.

120 Ivi, p. 21.

121 Ivi, p. 101.

122 Ivi, p. 175.

123 Ivi, p. 91.

124 Ivi, pp. 88-89

125 *Ibid.*

126 Ivi, p. 181.

127 Lux Animae, *Ancient Babylon & Modern Germany versus the New Jerusalem. The Holy City. Both in this World and the World to Come*, London 1916, pp. 15-16.

128 Ivi, pp. 51, 98, 105.

129 Ivi, p. 53.

130 Rev. D.W. Langelott, *The World War in the Light of Prophecy. Part I: God and his Defeat. (Evidence that England is the Gog of Prophecy and is therefore Doomed to be Defeated) proven by R.D.W.L*, Burlington, Iowa 1915.

131 Citato in A. Shadwell, *German War Sermons*, in «The Hibbert Journal», luglio 1916, pp. 701-702.

132 A titolo di esempio: W.E. Williams, *The War of 1914. A Forecast. What Happens within Six Weeks,* Melbourne 1914; H. Thurston, S.J., *The War & the Prophets*, London 1916; G. Ciuffa, *La guerra europea e le profezie*, Roma 1915; C.B. Haynes, *The Return of Jesus*, Atlanta 1917; M. Lamberti, *La guerra apocalittica*, Cuneo 1917; T. Zelinski, *Noted Prophecies, Predictions, Omens and Legends Concerning the Great War and the Great Changes to Follow*, Chicago 1917; F.B. Bond, *The Hill of Vision. A Forecast of the Great War and of Social Revolution with the Coming of the New Race*, Boston 1919. Per un primo approccio storico al tema delle profezie di guerra, cfr. G. Procacci, *Attese apocalittiche e millenarismo*, in «Ricerche storiche», 3, 1997, pp. 657-672.

133 M.P.-M., *L'Apocalypse et le conflit mondial*, in «Mercure de France», 16 gennaio 1918, p. 249.

134 A.M., *Le nombre mystérieux 666*, in «Mercure de France», 1° maggio 1918, pp. 81-82.

135 G.P.C. Holmes, *The War. This is the Armageddon of the Apocalypse of the Bible*, Calcutta 1916, p. 5.

136 Ivi, p. 15.

137 G. Ciuffa, *La guerra europea e le profezie*, Roma 1916.

138 G. Ciuffa, *L'odierna guerra nell'Apocalisse di san Giovanni*, Roma 1916, pp. 42-43.

139 M. Lamberti, *La guerra apocalittica*, cit., p. 5.

140 Ivi, p. 8.

141 Ivi, p. 32.

142 Ivi, p. 39.

143 Ivi, p. 42.

144 Ivi, pp. 61-67.

145 C.B. Haynes, *The Return of Jesus*, cit., p. 54.

146 *The War. Messiah's Advent: is it Imminent? Israeli's Restoration, 1916-1917*, London 1915.

147 Cfr. D. Wilson, *Armageddon Now! The Premillenarian Response to Russia and Israel since 1917*, Tyler, Texas 1991.

[148] Vicente Blasco Ibáñez, *I quattro cavalieri dell'apocalisse*, trad. it. di O. Borgia, Roma 1995.
[149] Ivi, p. 107.
[150] *Ibid.*
[151] Ivi, p. 251.
[152] Ivi, p. 252.
[153] H. Barbusse, *Il fuoco*, trad. it. di G. Bisi, Milano 1918, pp. 331-333.
[154] G. Grosz, *Un'autobiografia*, trad. it. di G. Nebuloni, Milano 1984, p. 110.
[155] E. Jünger, *Scritti politici e di guerra 1919-1933*, a cura di S.O. Berggötz, trad. it. di A. Iadiccio, Bologna 2003, p. 16.
[156] E. Toller, *Una giovinezza in Germania*, cit., p. 69.
[157] Le Cahier du Musée National d'art moderne, *Fernand Léger. Une correspondance de guerre...*, cit. p. 14.
[158] E. Jünger, *Tempeste d'acciaio*, cit., p. 13.
[159] G.B. Shaw, S. Campbell, *Carteggio sentimentale*, trad. it. di P. Ojetti, Milano 1957, p. 225.
[160] G. Prezzolini, *La guerra e la cultura*, in «Nuova Antologia», 1° agosto 1916, p. 309.
[161] W. Owen, *Dulce et Decorum est*, trad. it. di A. Gaeta, in A.M. Palombi Cataldi, *Mai più tanta innocenza. Poesia di guerra fra '800 e '900*, Napoli 1995, pp. 420-421.
[162] A. Lalande, *Notre «héroisme»*, in «La Grande Revue», novembre 1917.
[163] *Lettres d'étudiants allemands tués a la guerre (1914-1918)*, trad. fr. di E. Herrmann, Paris 1932, p. 4. Si tratta dell'edizione francese del volume curato da P. Wirkop, *Kriegsbriefe gefallener Studenten*, München 1928.
[164] F. Marc, *Letters from the War*, a cura di K. Lankheit e U. Steffen, New York 1992.
[165] E. Jünger, *Tempeste d'acciaio*, cit., p. 38.
[166] M. Bloch, *La guerra e le false notizie...*, cit., p. 19.
[167] Citato in A. Omodeo, *Momenti della vita di guerra (Dai diari e dalle lettere dei Caduti)*, Bari 1934, pp. 307-308.
[168] G. Bottai, *Quaderni giovanili 1915-1920*, a cura di A. Panicali, Missaglia 1996, pp. 14-15.
[169] A. Latzko, *Uomini in guerra*, trad. it. di A. Sacerdote, Milano 1921, pp. 64-65.
[170] E. Jünger, *La Guerre, notre mère*, trad. fr. di J. Dahel, Paris 1934, pp. 59-50.
[171] *Lettres d'étudiants allemandes...*, cit., p. 63.
[172] Citato in J. Nicot, *Les poilus ont la parole. Lettres du front: 1917-1918*, Bruxelles 1998, p. 123.
[173] Citato in E. Karcher, *Otto Dix 1891-1969. La vita e le opere*, Monaco di Baviera 1991, p. 38.
[174] Cfr. A. Martini, *Danza Macabra Europea. La tragedia della Grande Guerra nelle 54 cartoline litografate*, a cura di A. Mulas *et al.*, Recco 2008.
[175] L'espressione è nella nota di diario del 7 novembre 1916 di P. Klee, *Diari 1898-1918*, trad. it. di A. Fölkel, Milano 1990, p. 356.
[176] Citato in H. Aubert, *Ils disaient: Quand nous reviendrons...*, Paris 1928, p. 135.

Epilogo. *L'uovo dell'uomo nuovo*

[1] Cfr. J. Winter, *Il lutto e la memoria. La Grande Guerra nella storia culturale europea*, trad. it. di N. Rainò, Bologna 1998, pp. 27-33.
[2] B. Cendrars, *La mano mozza*, trad. it. di G. Caproni, Parma 2000, pp. 60-61.
[3] Ivi, p. 124.
[4] G. Grosz, *Un'autobiografia*, trad. it. di G. Nebulosi, Milano 1984, pp. 20, 24.

[5] Ivi, pp. 22-23.
[6] *Atti degli apostoli,* 3,19-21 in *La Bibbia concordata*, a cura della Società Biblica Italiana, Milano 1968, p. 1811.
[7] Cfr. M. Stavrinaki, *La destruction en acte. Beckmann, la guerre et la salut*, in *Beckmann, Centre Pompidou*, Paris 2002, p. 143.
[8] M. Beckmann, *Self-portrait in Words. Collected Writings and Statements, 1903-1950*, a cura di B. Copeland Buenger, Chicago-London 1997, pp. 142-143.
[9] Ivi, pp. 146-147.
[10] Ivi, p. 152.
[11] Ivi, p. 173.
[12] Cfr. R. Spieler, *La rupture de la première guerre mondiale*, in *Beckmann...*, cit., pp. 118-119.
[13] Ivi, pp. 184-185.
[14] B. Irwin Lewis, *George Grosz. Art and Politics in the Weimar Republic*, Princeton NJ 1991, p. 23.
[15] G. Grosz, *Una autobiografia*, cit., p. 112.
[16] Cfr. F. Rousseau, *La guerre censurée. Une histoire des combattants européens de 14-18*, Paris 2003, pp. 33 sgg.
[17] H. Barbusse, *Il fuoco*, trad. it. di G. Bisi, Milano 1918, p. 30.
[18] E.M. Remarque, *Niente di nuovo sul fronte occidentale*, trad. it. di S. Jacini, Milano 1989, p. 79.
[19] Citato in H. Hafkesbrink, *Unknown Germany. An Inner Chronicle of the First World War Based on Letters and Diaries*, New Haven 1948, p. 59.
[20] E. Jünger, *Tempeste d'acciaio*, trad. it. di G. Zampaglione, Milano 1961, p. 95.
[21] F. Léger, *Une correspondance de guerre à Louis Poughon, 1914-1918*, a cura di C. Derouet, Paris 1990, p. 22.
[22] *Lettres d'étudiants allemands tués a la guerre (1914-1918)*, a cura di E. Herrmann, Paris 1932, pp. 150-151.
[23] S. Zweig, *La patria comune del cuore*, trad. it. di E. Picco, Milano 1993, p. 47.
[24] F. Marc, *Letters from the War*, a cura di K. Lankheit e U. Steffen, New York 1992, pp. 65-66.
[25] E.M. Remarque, *Niente di nuovo sul fronte occidentale*, cit., p. 89.
[26] G. Apollinaire, *Poesie*, trad. it. di G. Caproni, Milano 1985, pp. 188-189.
[27] Ivi, pp. 211-213.
[28] G.F. Bridge, *War as Medicine*, in «The Hibbert Journal», ottobre 1917, pp. 47-49.
[29] W.R. Inge, *Patriotism*, in «Quarterly Review», luglio 1915, pp. 72-77.
[30] L. Pirandello, *Novelle per un anno*, Milano 1966, II, pp. 735-736.
[31] Ivi, pp. 748-749.
[32] Ivi, p. 750.
[33] Cfr. D.H. Lawrence, *Apocalisse,* trad. it. di W. Mauro, Roma 1995, pp. 19-20.
[34] Citato in P. Nardi, *Vita di D.H. Lawrence*, Milano 1947, p. 316.
[35] Citato in S. Haynes, *A War Imagined. The First World War and English Culture*, New York 1981, p. 136.
[36] Citato in P. Nardi, *Vita di D.H. Lawrence*, cit., p. 352.
[37] Citato in S. Haynes, *A War Imagined...*, cit., p. 137.
[38] D.H. Lawrence, *Romanzi*, trad. it. di L. Storoni, a cura di O. De Zardo, Milano 1990, II, pp. 160-164.
[39] Ivi, pp. 618-619.
[40] E. Pound, *War Paintings by Wyndham Lewis*, in «The Nation», 8 febbraio 1919, p. 546.

[41] Sulla fine del mito del progresso nella Grande Guerra, cfr. G. Sasso, *Tramonto di un mito. L'idea di «progresso» tra Ottocento e Novecento*, Bologna 1988, pp. 13 sgg.

[42] F. Léger, *Une correspondance...*, cit., p. 32.

[43] F. Roz, *Les «Anticipations» de M. Wells*, in «Revue des deux mondes», 15 settembre 1917, p. 449.

[44] A. Ponsoby, *Man and the Machine*, in «Contemporary Review», aprile 1919, p. 423.

[45] A. Gramsci, *Una commemorazione*, in «Avanti!», 13 agosto 1916, in *Cronache torinesi 1913-1917*, a cura di S. Caprioglio, Torino, 1980, p. 485. Sul pensiero di Gramsci durante la Prima guerra mondiale, cfr. L. Rapone, *Antonio Gramsci nella Grande Guerra*, in «Studi Storici», 1, 2007, pp. 5-92.

[46] Citato in D. Pick, *La guerra nella cultura contemporanea*, trad. it. di G. Ferrara degli Uberti, Roma-Bari 1993, p. 280.

[47] V. Rozanov, *L'Apocalisse del nostro tempo*, trad. it., a cura di A. Pescetto, Milano 1988, pp. 51-52.

[48] G. Papini, *Storia di Cristo*, Firenze 1921, pp. 623-625.

[49] Ivi, p. 628.

[50] R. Musil, *Sulla stupidità e altri scritti*, trad. it. di A. Casalegno, Milano 1986, pp. 104-130.

[51] Citato in M. Praz, *James Joyce, Thomas Stearns Eliot. Due maestri dei moderni*, Torino 1967, p. 52.

[52] J. Joyce, *Ulisse*, trad. it. di G. De Angelis, Milano 1968, p. 54.

[53] Ivi, p. 291.

[54] Ivi, p. 253.

[55] Ivi, p. 226.

[56] *Opere di T.S. Eliot, Poesie*, trad. it., a cura di R. Sanesi, Milano 1958.

[57] Ivi, p. 259.

[58] Ivi, pp. 275-276, 279.

[59] Citato in M. Praz, *James Joyce, Thomas Stearns Eliot...*, cit., p. 107.

[60] Cfr. E. Timms, *La Vienna di Karl Kraus*, trad. it. di G. Arganese e M. Cupellaro, Bologna 1989, pp. 394-396.

[61] K. Kraus, *Gli ultimi giorni dell'umanità*, trad. it., a cura di E. Braun e M. Carpitella, Milano 1980, II, p. 584.

[62] Ivi, p. 618.

[63] Ivi, pp. 584-585.

[64] Ivi, p. 608.

[65] F. Turati, *«Mille e non più mille»*, in «Critica sociale», 31 dicembre 1918, p. 277.

[66] J. Guéhenno, *Le sens du monde*, in «Grande Revue», aprile 1919, pp. 176-191.

[67] D.H. Lawrence, *Romanzi*, cit., p. 66.

[68] R. Musil, *L'Europa abbandonata a se stessa ovvero viaggio di palo in frasca*, in *Robert Musil, Saggi e lettere*, trad. it., a cura di B. Cetti Marinoni, Torino 1995, I, p. 130.

[69] R. Musil, *Diari 1899-1941*, trad. it. di E. De Angelis, a cura di A. Frisé, Torino 1980, I, p. 561.

[70] F. Marc, *Letters from the War*, cit., p. 89.

[71] Ivi, p. 94.

[72] F. Marc, *Scritti 1910-1915*, trad. it., a cura di E. Pontiggia, Torino 1987, p. 86.

[73] Ivi, p. 88.

[74] Ivi, p. 92.

[75] Ivi, p. 93.

[76] Ivi, p. 96.

INDICE DEI NOMI